PHILOSOPHIA PERENNIS

RENÉ GUÉNON

STĂRILE MULTIPLE ALE FIINȚEI

EDITURA HERALD

Colecția
PHILOSOPHIA PERENNIS

Vechii greci numeau Adevărul „neuitare" (*alethèia*); iubirea de Adevăr (*philosophia*) era măsura Înțelepciunii pentru cel care, atins de aripa Îngerului interior, ridica ochii inimii spre Empireul a cărui amintire îl făcea să „asimtă" Veşnicia (*perennis*). Iubirea vie, nestinsă pentru Adevăr ia îndemnat pe oameni să îl *neuite*, ca Unul şi Unic, etern... şi astfel sa născut *Philosophia perennis!*

Coordonatorii colecției:
FLORIN MIHĂESCU şi TEODORU GHIONDEA

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
GUÉNON, RENÉ
Stările multiple ale Ființei/ René Guénon ;
trad.: Daniel Hoblea ;București : Herald, 2012
ISBN 978-973-111-287-9
I. Hoblea, Daniel (trad.)
247.9:291.37+246.6

René Guénon
LES ÉTATS MULTIPLES DE L'ÊTRE,
Guy Trédaniel, Éditions Véga,
Paris, 1984

RENÉ GUÉNON

Stările multiple ale Ființei

Prefață:
FLORIN MIHĂESCU

Traducere din limba franceză:
DANIEL HOBLEA

EDITURA HERALD
București

CĂRȚI DE RENÉ GUÉNON LA EDITURA HERALD:

Autoritate spirituală și putere temporală
Demiurgul și alte studii tradiționale
Introducere generală în studiul doctrinelor hinduse
Marea Triadă
Metafizică și cosmologie orientală
Scurtă privire asupra inițierii
Inițiere și realizare spirituală
Omul și devenirea sa după Vedānta
Simbolismul crucii

Redactor:
Radu Duma

Viziune grafică:
Vadim Cazacu

DTP/Web:
Vadim Cazacu

Lector:
Paula Isarov

Prepress/Credit fotografic:
Editura Herald

© Toate drepturile asupra prezentei versiuni în limba română aparțin Editurii Herald. Reproducerea integrală sau parțială a textului sau a ilustrațiilor din această carte poate fi făcută numai cu acordul editorului.

PREFAŢĂ

Ar fi imposibil să definim doctrina *Stărilor multiple ale Fiinţei*, căci orice definiţie ar limita sensul metafizic al acestei doctrine a cărei universalitate depăşeşte puterea de cuprindere a mentalului nostru. Căci prin raţiune şi prin imaginaţie e imposibil de înţeles miezul acestei doctrine care poate fi asimţit doar prin intuiţie intelectuală. E motivul pentru care, în acest cuvânt preliminar, nu vom face decât să încercăm să expunem câteva teme esenţiale ale acestei doctrine unice.

De multe ori, la lectura acestei cărţi, s-ar putea presupune că e vorba de multiplele aspecte cosmologice şi antropologice ale lumii noastre, cu cele trei niveluri ale ei: grosier, subtil şi spiritual (*corpus*, *anima*, *spiritus*), când această lume corespunde, în realitate, numai uneia din multiplele lumi posibile. Căci aşa cum spune René Guénon: „nu e vorba de o simplă multiplicitate numerică, sau chiar mai general cantitativă, ci de o multiplicitate de ordin «transcendental» sau cu adevărat universal, aplicabilă tuturor domeniilor care constituie diferitele «lumi» sau niveluri ale Existenţei, considerate separat sau în ansamblu, deci în afara şi dincolo de domeniul special al numărului şi chiar al cantităţii sub toate modurile sale". Şi din acest motiv, autorul, pentru a evita o înţelegere limitată a acestei doctrine, a abordat treptat problema metafiziciị tradiţionale începând cu *Introduction génèrale* à l'étude

des doctrines hindoues (1921), în care lămurește definitoriu termenul și domeniul metafizicii tradiționale (și domeniile conexe), precum și structura doctrinei hinduse, cea mai completă și mai apropiată de Tradiția primordială. A urmat apoi trilogia propriu-zis doctrinară cu: *L'Homme et son devenir selon le Vedânta* (1925) – privind aspectele umane și postumane, *Le Symbolisme de la Croix* (1931) – abordând aspectele simbolice ale stărilor multiple, și *Les États multiples de l'Être* (1932), în care este înfățișată această doctrină în toată universalitatea ei.

Primul lucru pe care trebuie să-l înțelegem, pentru a putea urmări dezvoltările doctrinei, este acela de Posibilitate. Nu e vorba de sensul filozofic al posibilității ca opusă aceluia de realitate, ci de sensul universal al Posibilității, al Infinitului și al Totului ca expresii ale Absolutului. Fără să fie complet identici, cei trei termeni sunt echivalenți, putându-se distinge cel mult Posibilitatea ca aspect pasiv și Infinitul ca aspect activ al Absolutului.

Încercând să ne apropiem de înțelesul Posibilității totale, trebuie spus că ea include atât Posibilitatea de nemanifestare cât și pe cea de manifestare, care poate fi la rândul ei nemanifestabilă și manifestată, ultima fiind sursa manifestării lumilor, între care lumea noastră este numai una dintre ele. Principiul lumii manifestate, el însuși nemanifestat, este Ființa, așa cum principiul nemanifestării este NeFiința, care nu trebuie confundată cu neantul, lipsit de sens deci absurd. Ca să-l citățm pe autor: „Ființa conține deci tot manifestatul; NeFiința conține tot nemanifestatul, inclusiv Ființa însăși; dar Posibilitatea universală cuprinde totodată și Ființa și NeFiința".

Ca posibilitate de nemanifestare, cel mai aproape de înțelegere este *Vidul*, care, așa cum explică Guénon, „nu este NeFiința, ci numai ceea ce s-ar putea numi unul din aspectele

sale, adică una din posibilitățile pe care le include și care sunt altele decât posibilitățile cuprinse în Ființă". Un alt simbol al posibilității de nemanifestare poate fi *Tăcerea*, Cuvântul nefiind atunci decât Tăcerea exprimată, așa cum într-o expresie numerică Ființa e Unitatea, iar NeFiința nu poate fi decât *Zero*-ul *metafizic*. Și totuși, în afara tuturor acestor distincții, și a altora pe care autorul le mai face, cu o nuanțare extremă, în afara lor deci, rămâne „inexprimabilul" care constituie misterul propriu-zis (gr. *muein* = a tăcea). Rezultă că metafizica tradițională, care se referă atât la Ființă cât și la NeFiință, nu trebuie confundată cu ontologia, care se referă numai la Ființă ca principiu al manifestării.

Dacă aceasta este „structura" metafizică a Absolutului, se pune întrebarea de ce Absolutul să iasă din nemanifestarea sa și să producă diferitele lumi? Pur și simplu pentru că manifestarea fiind una din posibilitățile sale, a nu o manifesta ar fi o limitare a Posibilității infinite. Și una din aceste lumi posibile este lumea noastră în care omul este ființa centrală. Pot exista, desigur, o infinitate de alte lumi în care alte ființe sunt centrale iar omul poate fi doar periferic. Faptul că în creștinism Dumnezeu a făcut lumea din iubire sau în Islam a făcut-o ca să se facă cunoscut El însuși, folosindu-și deci unele din atributele sale, nu contrazice aspectul metafizic al manifestării lumilor, ci motivează diversitatea lor, ca și diversitatea religiilor. În orice caz, în niciuna din doctrinele tradiționale (personale sau impersonale) nu poate fi vorba de panteism, pentru că Infinitul nu se poate împărți nefiind un număr. Și orice lucru există pentru că Infinitul se poate manifesta rămânând în sine transcendent. Așa cum orice lume este în Posibilitatea totală, precum orice număr există în infinit, fără să-l afecteze în vreun fel.

Restrângând acum prezentarea doctrinei stărilor multiple la lumile manifestate, trebuie spus că în orice manifestare

există indefinite stări sau trepte (*degrés*) de existență, fiecare stare comportând diferite modalități, care la rândul lor pot avea nenumărate aspecte. Așa de pildă, prima treaptă sau stare a manifestării este starea informală, nesupusă deci condiționărilor de timp și spațiu, cum este lumea îngerilor în religiile personale sau lumea zeilor în religiile mitologice (în care formele nu sunt decât expresii simbolice ale unor atribute divine). Sub lumea informală (sau spirituală) există multiple lumi formale, unele manifestate prin forme subtile (sau psihice), prezentând ca suport modalități grosiere (corporale).

Toată această structură de stări este bine ordonată și ierarhizată, omul putând să-și dea seama de ea datorită conștiinței sale, care e o oglindă a spiritului universal (chipul divin în creștinism sau *jīvātmā* în hinduism) și prin care devine centrul lumii în care există. Așadar, dacă lumea informală este lumea spirituală (*pneuma*), lumea formală subtilă (psihică) devine sensibilă datorită modalității ei corporale (*soma*), formând individualitatea umană, în care se regăsesc cele trei stări amintite (*spiritus*, *anima*, *corpus*).

Desigur, în această prezentare preliminară n-am făcut decât să redăm, extrem de simplificat, bogăția expunerii și detaliilor cărții lui René Guénon. Ceea ce vrem să mai spunem este faptul, de o deosebită importanță, că omul este singura ființă din această lume care are nu numai capacitatea de a cunoaște această structură a universului, dar și de a realiza efectiv stările sale superioare, dacă nu chiar în Principiul ei, datorită facultății sale intelectuale. Și nu e vorba aici numai de o cunoaștere teoretică mentală (rațiune și imaginație), ci de o adevărată intuiție intelectuală prin care a cunoaște înseamnă a fi, căci, așa cum spune Guénon: „nu poate exista metafizică veritabilă pentru cel care nu înțelege cu adevărat că Ființa se realizează prin cunoaștere".

Această posibilitate de cunoaștere cu adevărat universală reprezintă însăși libertatea ființei umane. Căci, așa cum încheie René Guénon extraordinarul lui studiu: „În timp ce o libertate relativă aparține fiecărei ființe în orice condiție ar fi, această libertate absolută nu poate aparține decât ființei (umane) eliberată de condițiile existenței manifestate, individuală sau chiar supraindividuală, și devenită absolut «una», la nivelul Ființei pure, sau fără dualitate dacă realizarea sa depășește Ființa".

Florin Mihăescu

CUVÂNT ÎNAINTE

În studiul nostru precedent asupra *Simbolismului Crucii* am expus, conform datelor oferite de diferite doctrine tradiționale, o reprezentare geometrică a ființei bazată pe teoria metafizică a stărilor multiple. Prezentul volum va fi în această privință ca o completare, căci indicațiile pe care le-am dat nu sunt suficiente, poate, pentru a evidenția întreaga importanță a acestei teorii ce trebuie considerată cu totul fundamentală; am fost nevoiți, într-adevăr, să ne limităm atunci la ceea ce se raporta în modul cel mai direct la scopul clar definit pe care ni l-am propus. De aceea, lăsând acum deoparte reprezentarea simbolică pe care am descris-o, ori cel puțin neamintind-o oarecum decât incidental când va fi cazul să ne referim la ea, ne vom consacra în întregime unei mai ample dezvoltări a teoriei în chestiune, fie înainte de toate în chiar principiul său, fie în unele dintre aplicațiile sale, privitoare mai ales la ființa considerată sub aspectul ei uman.

În legătură cu acest ultim punct, nu e poate inutil să amintim de pe-acum că, oprindu-ne la considerații de acest ordin, nu înseamnă nicidecum că starea umană ar ocupa un rang privilegiat în ansamblul Existenței universale sau că ar

fi deosebită, metafizic vorbind, în raport cu alte stări, prin deținerea vreunui privilegiu oarecare. În realitate, starea umană nu este decât o stare de manifestare ca toate celelalte, într-o indefinitate de alte stări; ea se situează, în ierarhia treptelor Existenței, pe locul fixat de însăși natura sa, adică de caracterul limitativ al condițiilor ce o definesc, acest loc neconferindu-i nici superioritate nici inferioritate absolută. Dacă trebuie uneori să luăm în considerare în mod particular această stare, e numai pentru că, fiind cea în care ne aflăm în fapt, ea dobândește pentru noi, însă doar pentru noi, o importanță specială; acesta nu este decât un punct de vedere cu totul relativ și contingent, acela al indivizilor ce suntem în prezentul nostru mod de manifestare. Din acest motiv, mai ales, când vorbim despre stări superioare și stări inferioare, trebuie întotdeauna să facem această repartiție ierarhică în raport cu starea umană luată ca termen de comparație, deoarece nu avem alta care să ne fie direct sesizabilă ca indivizi; și nu trebuie uitat că orice expresie, îmbrăcată fiind într-o formă, se manifestă obligatoriu în mod individual, astfel încât, atunci când vrem să vorbim despre indiferent ce, chiar despre adevăruri de ordin pur metafizic, n-o putem face decât coborând la un cu totul alt ordin, în mod esențial relativ și limitat, pentru a le traduce în limbajul individualităților umane.

Se vor înțelege ușor toate precauțiile și rezervele impuse de inevitabila imperfecțiune a acestui limbaj, atât de vădit inadecvat pentru ceea ce trebuie exprimat într-un asemenea caz; există aici o disproporție evidentă, lucru valabil de altfel pentru orice reprezentare formală, incluzând chiar reprezentările propriu-zis simbolice, totuși incomparabil mai puțin limitate decât limbajul obișnuit și, în consecință, mai apte să comunice adevăruri transcendente, de unde folosirea lor constantă în toate învățăturile ce posedă un ca-

racter cu adevărat „inițiatic" și tradițional[1]. Iată de ce, cum am remarcat de mai multe ori, pentru a nu altera adevărul printr-o expunere parțială, restrictivă sau sistematizată, se cuvine întotdeauna să se lase loc inexprimabilului, care nu poate fi închis în nicio formă, și care, metafizic vorbind, este cel mai important, am putea spune chiar cel esențial.

Dacă vrem să punem în legătură, în ce privește considerarea stării umane, punctul de vedere individual cu punctul de vedere metafizic, cum se impune întotdeauna când e vorba de „știința sacră" și nu doar de erudiția „profană", vom spune acest lucru: realizarea ființei totale se poate face pornind de la orice stare luată ca bază și punct de plecare, datorită echivalenței tuturor modurilor existenței contingente față de Absolut. Ea poate deci să se facă pornind de la starea umană la fel de bine ca de la oricare alta, și chiar, cum am spus-o deja altundeva, pornind de la orice modalitate a acestei stări, ceea ce revine la a spune că este în special posibilă pentru omul corporal și terestru, orice ar putea gândi despre asta occidentalii, induși în eroare, în privința importanței ce trebuie atribuită „corporalității", prin extraordinara insuficiență a concepțiilor lor referitoare la alcătuirea ființei umane[2]. De vreme ce aceasta este starea în care ne aflăm actualmente, de aici trebuie efectiv să pornim dacă ne propunem să ajungem la realizarea metafizică, de orice grad ar fi, acesta fiind motivul esențial pentru care e necesar să examinăm în mod mai special acest caz; de altfel, dezvoltând de la-nceput aceste considerații, nu vom mai insista asupra lor,

---

[1] Vom remarca în trecere, în această privință, faptul că punctul de vedere filozofic nu face niciodată apel la niciun simbolism, lucru suficient pentru a dovedi caracterul exclusiv „profan" și cu totul exterior al acestui punct de vedere special și al modului de gândire ce îi corespunde.

[2] Vezi *Omul și devenirea sa după Vedânta*, cap. XXIII (trad. de Teodoru Ghiondea, Ed. Herald, București, 2012 – n.t.).

cu atât mai mult cu cât expunerea noastră va permite să fie și mai bine înțelese[3].

Pe de altă parte, pentru a înlătura orice confuzie posibilă, trebuie să amintim de pe-acum că, atunci când ne referim la stările multiple ale ființei, nu e vorba de o simplă multiplicitate numerică, ori în mod mai general cantitativă, ci de o multiplicitate de ordin „transcendental" sau cu adevărat universal, aplicabilă tuturor domeniilor ce constituie diferitele „lumi" sau trepte de Existență, considerate separat sau în ansamblul lor, așadar în afară sau dincolo de domeniul special al numărului și chiar al cantității sub toate modurile sale. Într-adevăr, cantitatea (și cu atât mai mult numărul, care nu este decât unul din modurile sale), și anume cantitatea discontinuă, e doar una dintre condițiile determinante ale anumitor stări, printre care se află a noastră; ea n-ar putea deci să fie transpusă în alte stări, cu atât mai puțin să fie aplicată ansamblului stărilor, ce scapă în mod evident unei asemenea determinații. De aceea, când vorbim în această privință de o multitudine indefinită, trebuie întotdeauna să avem grijă să remarcăm că indefinitatea în discuție depășește orice număr, de asemenea orice manifestare căreia îi este aplicabilă cantitatea mai mult sau mai puțin direct, precum indefinitatea spațială sau temporală, care, la fel, nu relevă decât condițiile proprii lumii noastre[4].

Se mai impune o remarcă, privitoare la întrebuințarea dată cuvântului „ființă", care, la rigoare, nu se mai poate aplica în sensul său propriu când e vorba de anumite stări de nemanifestare despre care urmează să vorbim, stări afla-

[3] *Simbolismul Crucii*, cap. XXVI-XXVIII (trad. de Daniel Hoblea, Ed. Herald, București, 2003 – n.t.)

[4] Vezi *ibid.*, cap. XV.

te dincolo de treapta Ființei pure. Suntem totuși obligați, în virtutea structurii limbajului uman, să păstrăm același termen într-un asemenea caz, în lipsa altuia mai adecvat, dar nemaiatribuindu-i aici decât o valoare pur analogică și simbolică, fără de care ne-ar fi cu totul imposibil să vorbim despre chestiunea de față; și acesta este un exemplu foarte clar al acelor insuficiențe de expresie la care am făcut aluzie adineauri. Așa încât putem continua, cum am făcut-o deja altundeva, să vorbim despre ființa totală ca fiind în același timp manifestată în unele din stările sale și nemanifestată în alte stări, fără ca aceasta să implice nicidecum faptul că, pentru acestea din urmă, ar trebui să ne oprim la luarea în considerare a ceea ce corespunde treptei ce este proprie Ființei[5].

Vom aminti, în această privință, că oprirea la Ființă și neluarea în considerare a nimic dincolo de ea (ca și cum ar fi într-un fel Principiul suprem, cel mai universal dintre toate), e una din trăsăturile caracteristice anumitor concepții occidentale din antichitate și din Evul Mediu, care, deși conțin incontestabil o parte metafizică neregăsibilă în concepțiile moderne, rămân incomplete sub acest raport, de asemenea prin faptul că se prezintă ca teorii stabilite pentru ele însele și nu în vederea unei realizări efectiv corespondente. Asta nu înseamnă, desigur, că nu exista atunci nimic altceva în Occident; vorbim, în această privință, doar despre lucrurile în general cunoscute, cărora unii, cu toate eforturile lăudabile de a reacționa împotriva negației moderne, au tendința de a le exagera valoarea și importanța, fără să țină seama că nu e vorba aici, în definitiv, decât de puncte de ve-

[5] Vezi *ibid.*, cap. I.

dere destul de exterioare, în civilizațiile în care, după cum e cazul, se stabilește un fel de întrerupere între două ordine de învățătură ce se suprapun fără să se opună niciodată, „exoterismul" presupunând „ezoterismul" ca pe complementul său necesar. Când acest „ezoterism" nu este recunoscut, civilizația, nemaifiind unită cu principiile superioare prin nicio legătură efectivă, nu întârzie să-și piardă orice caracter tradițional, căci elementele de acest ordin ce subzistă încă în ea sunt comparabile cu un corp pe care l-ar fi abandonat spiritul, fiind prin urmare neputincioase, de acum înainte, să constituie altceva decât un fel de formalism gol; tocmai la aceasta a ajuns lumea occidentală modernă[6].

După aceste explicații, credem că putem intra în subiectul nostru fără a mai întârzia în discuții preliminare, considerațiile expuse deja în altă parte permițându-ne să ne dispensăm în mare parte de ele. Nu putem, într-adevăr, să revenim la nesfârșit asupra celor spuse în lucrările noastre precedente, ceea ce n-ar fi decât timp pierdut; și, dacă anumite repetiții sunt inevitabile în fapt, trebuie să ne străduim a le reduce la strictul necesar pentru înțelegerea a ceea ce ne propunem să expunem în prezent, trimițându-l pe cititor, de câte ori va fi nevoie, la o parte sau alta a celorlalte lucrări ale noastre, unde va putea găsi indicații complementare sau dezvoltări mai ample asupra chestiunilor luate din nou în considerare.

Dificultatea principală a expunerii este dată de faptul că toate aceste chestiuni sunt legate mai mult sau mai puțin strâns unele de altele, fiind important să arătăm această legătură cât de des posibil, însă, pe de altă parte, nu e mai

[6] Vezi *Orient et Occident* și *Criza lumii moderne* (trad. de Anca Manolescu, Ed. Humanitas, București, 1993 – n.t).

puțin important să evităm orice urmă de „sistematizare", adică de limitare incompatibilă cu natura doctrinei metafizice, care trebuie dimpotrivă să deschidă, celui capabil să o înțeleagă și să o „asimtă", posibilități de concepție nu doar indefinite, ci – am putea spune fără exagerare – realmente infinite ca și Adevărul total însuși.

CAPITOLUL I

INFINITUL ŞI POSIBILITATEA

Pentru a înţelege mai bine doctrina multiplicităţii stărilor fiinţei, e necesar să urcăm din nou, înaintea oricărei alte consideraţii, la noţiunea cea mai primordială dintre toate, aceea a Infinitului metafizic, considerată în raporturile sale cu Posibilitatea universală. Infinitul este, după semnificaţia etimologică a termenului care îl desemnează, ceea ce nu are limite; şi, pentru a-i respecta acestui termen sensul propriu, trebuie să i se păstreze în mod riguros folosirea la desemnarea a ceea ce nu are absolut nicio limită, cu excluderea a tot ce se sustrage doar anumitor limitări particulare, rămânând totuşi supus altor limitări în virtutea naturii sale, limitări ce-i sunt esenţial inerente, cum sunt, din punct de vedere logic (care traduce în definitiv, în modul său, punctul de vedere ce se poate numi „ontologic") elementele ce intervin chiar în definiţia problemei în discuţie. Cum am avut deja ocazia s-o arătăm în diverse rânduri, cazul din urmă este mai ales cel al numărului, spaţiului şi timpului, chiar în concepţiile cele mai generale şi mai largi posibile în ce le priveşte, care depăşesc cu mult ideile obişnuite despre ele[1];

[1] Spunem „generale" şi nu „universale", căci nu e vorba aici decât despre condiţii speciale ale anumitor stări de existenţă, şi nimic mai mult;

în realitate, toate acestea nu pot aparține decât domeniului indefinitului.

Acest indefinit, chiar dacă este de ordin cantitativ ca în exemplele amintite, a fost abuziv numit de unii „infinit matematic", ca și cum adăugarea unui epitet sau a unei calificări determinante cuvântului „infinit" n-ar implica prin ea însăși o contradicție pur și simplu[2]. În realitate, acest indefinit, provenind din finit și nefiind decât o extensie sau o desfășurare a acestuia (fiind prin urmare întotdeauna reductibil la finit), nu are nicio măsură comună cu adevăratul Infinit, la fel cum nici individualitatea, umană sau alta, chiar cu integralitatea prelungirilor indefinite de care este susceptibilă, n-ar putea s-o aibă cu ființa totală[3]. Această formare a indefinitului pornind de la finit, care își are un exemplu foarte clar în producerea seriei numerelor, nu este posibilă, într-adevăr, decât cu condiția ca finitul să conțină deja în potență acest indefinit și, chiar atunci când limitele i-ar fi îndepărtate până la a le pierde din vedere într-un fel, adică până la a scăpa mijloacelor noastre obișnuite de măsură, ele nu sunt nicidecum suprimate prin aceasta; e foarte evident că, datorită naturii însăși a relației cauzale,

---

acest lucru ar fi suficient pentru a înțelege că n-ar putea fi vorba de infinitate într-un asemenea caz, aceste condiții fiind evident limitate ca și stările cărora li se aplică și la definirea cărora concură.

[2] Dacă s-a întâmplat să spunem uneori „Infinit metafizic" (tocmai pentru a marca într-un mod mai explicit că nu e vorba nicidecum de pretinsul „infinit matematic" sau de alte „contrafaceri ale Infinitului", dacă se poate spune așa), o asemenea expresie nu cade deloc sub obiecția pe care o formulăm aici, deoarece ordinul metafizic este realmente nelimitat, astfel încât nu există în acest caz nicio determinație, ci dimpotrivă, afirmarea a ceea ce depășește orice determinație, pe când cine spune „matematic" restrânge chiar prin aceasta concepția la un domeniu special și limitat, acela al cantității.

[3] Vezi *Simbolismul Crucii*, cap. XXVI și XXX.

„mai multul" nu poate ieşi din „mai puţin", nici Infinitul din finit.

Nu poate fi altfel nici când e vorba, precum în cazul pe care îl examinăm, de anumite ordine de posibilităţi particulare, în mod evident limitate prin coexistenţa altor ordine de posibilităţi, aşadar în virtutea propriilor lor naturi, care face ca acestea să fie anumite posibilităţi determinate, iar nu toate posibilităţile fără restricţie. Dacă n-ar fi aşa, această coexistenţă a unei indefinităţi de alte posibilităţi, care nu sunt cuprinse în acestea (fiecare fiind de altfel susceptibilă de o desfăşurare indefinită), ar fi o imposibilitate, adică o absurditate în sensul logic al acestui cuvânt[4]. Infinitul, dimpotrivă, pentru a fi într-adevăr infinit, nu poate admite nicio restricţie, ceea ce presupune că el este absolut necondiţionat şi indeterminat, căci orice determinaţie este obligatoriu o limitare, prin chiar faptul că lasă ceva în afara ei, anume toate celelalte determinaţii, posibile în egală măsură. Limitarea prezintă de altfel caracterul unei veritabile negaţii: a pune o limită înseamnă a nega, pentru ceea ce este închis în ea, tot ce exclude această limită; prin urmare, negarea unei limite este propriu-zis negarea unei negaţii, adică, în mod logic şi chiar matematic, o afirmaţie, astfel încât negarea oricărei limite echivalează în realitate cu afirmaţia totală şi absolută. La ceea ce nu are limite, nu i se poate nega nimic, deci este ceea ce conţine totul, în afara căruia nu este nimic; şi această idee de Infinit (de altfel cea mai afirmativă dintre toate, deoarece cuprinde sau include toate afirmaţiile particulare) se exprimă printr-un termen

[4] Absurdul, în sens logic şi matematic, e ceea ce implică contradicţia; el se confundă aşadar cu imposibilul, căci absenţa contradicţiei interne e cea care, în mod logic şi ontologic, defineşte posibilitatea.

de formă negativă tocmai datorită indeterminării sale absolute. În limbaj, într-adevăr, orice afirmație directă este obligatoriu o afirmație particulară și determinată, afirmarea a ceva, pe când afirmația totală și absolută nu este nicio afirmație particulară cu excluderea celorlalte, deoarece le implică pe toate deopotrivă; și e ușor de înțeles, de-acum, raportul foarte strâns pe care aceasta îl are cu Posibilitatea universală, care cuprinde în același mod toate posibilitățile particulare[5].

Ideea de Infinit, așa cum am formulat-o aici[6], din punct de vedere pur metafizic, nu este în niciun fel discutabilă sau contestabilă, deoarece nu poate conține în sine nicio contradicție, prin chiar faptul că nu există în ea nimic negativ; mai mult, ea este necesară, în sensul logic al acestui cuvânt[7], căci negația ar fi cea contradictorie[8]. Într-adevăr,

---

[5] Despre folosirea termenilor de formă negativă, dar a căror semnificație reală este esențial afirmativă, vezi *Introducere generală în studiul doctrinelor hinduse* (trad. De Daniel Hoblea, Ed. Herald, București, 2006), partea a 2-a, cap. VIII, și *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. XV.

[6] Nu spunem am definit-o, căci ar fi evident contradictoriu a pretinde să dai o definiție Infinitului; și am arătat în altă parte că, la rândul lui, nici punctul de vedere metafizic, datorită caracterului său universal și nelimitat, nu este mai susceptibil de a fi definit (*Introducere generală în studiul doctrinelor hinduse*, partea a 2-a, cap. V).

[7] Trebuie distinsă această necesitate logică (adică imposibilitatea ca un lucru să nu fie sau să fie altceva decât este, asta în mod independent de orice condiție particulară) de necesitatea numită „fizică" sau de fapt, care este imposibilitatea pentru lucruri sau ființe de a nu se conforma legilor lumii căreia le aparțin (subordonată, în consecință, condițiilor ce definesc această lume, care nu au valoare decât în interiorul acestui domeniu special).

[8] Unii filozofi, argumentând foarte just împotriva „infinitului matematic" și arătând toate contradicțiile pe care le implică această idee (contradicții ce dispar de altfel îndată ce se ține seama că acesta nu e decât indefinitul), cred că au dovedit prin asta, în același timp, imposibilitatea Infinitului metafizic; tot ce au dovedit în realitate, prin această confuzie, e că ignoră complet despre ce e vorba în acest ultim caz.

dacă se ia în considerare „Totul", în sens universal şi absolut, este evident că el nu poate fi limitat în niciun mod, căci n-ar putea fi limitat decât prin ceva care să-i fie exterior, iar dacă ar exista aşa ceva, acesta n-ar mai fi „Totul". E important de remarcat de altfel că „Totul", în acest sens, nu trebuie nicidecum asimilat unui tot particular şi determinat, adică unui ansamblu compus din părţi care ar fi cu el într-un raport definit; el este propriu-zis „fără părţi", deoarece aceste părţi, înainte de a fi în mod necesar relative şi finite, n-ar putea avea cu el nicio măsură comună, în consecinţă niciun raport, ceea ce revine la a spune că ele nu există pentru el[9]; acest lucru e suficient pentru a arăta că nu trebuie să ne formăm nicio concepţie particulară despre el[10].

Ceea ce am spus despre Totul universal, în determinaţia sa absolută, i se aplică şi când îl considerăm din punctul de vedere al Posibilităţii; la drept vorbind, aceasta nu este o determinaţie, ori cel puţin e minimum de determinare cerut pentru a ni-l face actualmente conceptibil şi mai ales exprimabil într-un grad oarecare. Cum am avut ocazia să

---

[9] Altfel spus, finitul, chiar dacă e susceptibil de extensie indefinită, e totdeauna riguros nul în raport cu Infinitul; prin urmare, niciun lucru şi nicio fiinţă nu pot fi considerate ca o „parte a Infinitului" (una din concepţiile eronate proprii „panteismului"), deoarece chiar folosirea cuvântului „parte" presupune existenţa unui raport definit cu totul.

[10] Trebuie evitată în special conceperea Totului universal ca o sumă aritmetică, obţinută prin adunarea părţilor sale una câte una şi în mod succesiv. De altfel, chiar când e vorba de un tot particular, trebuie deosebite două cazuri: un tot veritabil e în mod logic anterior părţilor sale şi independent de ele; un tot conceput ca posterior în mod logic părţilor sale, cărora nu le este decât sumă, nu constituie în realitate decât ceea ce filozofii scolastici numeau un *ens rationis*, a cărui existenţă, ca „tot", e subordonată condiţiei de a fi efectiv gândit ca atare; primul are în el însuşi un principiu de unitate reală, superioară multiplicităţii părţilor sale, pe când al doilea nu are altă unitate decât cea pe care i-o atribuim prin gândire.

arătăm altundeva[11], o limitare a Posibilității totale este, în sensul propriu al cuvântului, o imposibilitate, deoarece, trebuind a cuprinde Posibilitatea pentru a o limita, ea n-ar putea fi cuprinsă, și ceea ce este în afara posibilului n-ar putea fi altceva decât imposibilul; dar o imposibilitate, nefiind nimic decât pur și simplu o negație, un veritabil neant, nu poate evident limita ceva, de unde rezultă imediat că Posibilitatea universală e în mod necesar nelimitată.

Trebuie să se țină seama, de altfel, că acest lucru nu e firește aplicabil decât Posibilității universale și totale, care nu este astfel decât ceea ce putem numi un aspect al Infinitului, față de care nu este distinctă în niciun fel și în nicio măsură; nu poate fi nimic care să fie în afara Infinitului, căci aceasta ar fi o limitare, iar atunci el n-ar mai fi Infinitul. Concepția unei „pluralități de infinituri" este o absurditate, deoarece ele s-ar limita reciproc, astfel încât, în realitate, niciunul n-ar fi infinit[12]; așadar, când spunem că Posibilitatea universală este infinită sau nelimitată, trebuie înțeles prin asta că ea nu este altceva decât Infinitul însuși, considerat sub un anumit aspect, în măsura în care e permis să se spună că există aspecte ale Infinitului. Din moment ce Infinitul este într-adevăr „fără părți", nu poate fi vorba, la rigoare, de o multiplicitate de aspecte care să existe realmente și „în mod distinct" în el; noi suntem cei care, la drept vorbind, concepem Infinitul sub un aspect sau altul, căci nu putem face altfel și, chiar dacă concepția noastră n-ar fi esențial limitată (cum este atâta timp cât suntem într-o stare individuală), ea ar trebui obligatoriu să se limiteze pentru a

[11] *Simbolismul Crucii*, cap. XIV.

[12] Vezi *ibid.*, cap. XXIV.

deveni exprimabilă, deoarece trebuie pentru asta să îmbrace o formă determinată. Important e să înţelegem bine de unde vine limitarea şi de ce anume ţine ea (pentru a nu o atribui decât propriei noastre imperfecţiuni, ori mai degrabă celei a instrumentelor interioare şi exterioare de care dispunem actualmente ca fiinţe individuale, neavând în mod efectiv, ca atare, decât o existenţă definită şi condiţionată) şi nu de a transfera această imperfecţiune – pur contingentă şi tranzitorie ca şi condiţiile la care se referă şi din care rezultă – în domeniul nelimitat al Posibilităţii universale.

Mai adăugăm o ultimă remarcă: dacă se vorbeşte în mod corelativ de Infinit şi Posibilitate, nu e pentru a stabili între aceşti doi termeni o distincţie care n-ar putea exista în realitate; în acest caz, Infinitul este considerat în special sub aspectul său activ, pe când Posibilitatea este aspectul său pasiv[13]; însă, fie că îl privim ca activ sau pasiv, e întotdeauna Infinitul, care nu poate fi afectat de aceste puncte de vedere contingente, iar determinaţiile, oricare ar fi principiul prin care se efectuează, nu există aici decât în raport cu concepţia noastră. Este în definitiv acelaşi lucru cu ceea ce am numit altundeva, conform terminologiei doctrinei extrem-orientale, „perfecţiunea activă" (*Qian*) şi „perfecţiunea pasivă" (*Kun*), Perfecţiunea, în sens absolut, fiind identică cu Infinitul înţeles în toată indeterminarea sa; cum am spus atunci, avem aici analogia, dar într-un alt grad şi dintr-un punct de vedere mai universal, a ceea ce sunt, în fiinţă, „esenţa" şi „substanţa"[14]. Trebuie înţeles bine, de acum înainte, că Fiinţa nu include Posibilitatea totală, neputând

[13] E vorba de *Brahma* şi de Śakti a sa din doctrina hindusă (vezi *Omul şi devenirea sa după Vedānta*, cap. V şi X).

[14] Vezi *Simbolismul Crucii*, cap. XXIV.

fi în consecință identificată cu Infinitul; de aceea spunem că punctul de vedere în care ne situăm aici este mult mai universal decât cel în care nu avem de luat în considerare decât Ființa; indicăm, doar, acest lucru, pentru a evita orice confuzie, căci vom avea ocazia în continuare să-l explicăm mai pe larg.

Capitolul II

POSIBILE ŞI COMPOSIBILE

Posibilitatea universală, spuneam, e nelimitată, şi nu poate fi decât nelimitată; a vrea s-o concepi altfel, înseamnă în realitate a te condamna să n-o concepi deloc. Aşa se face că toate sistemele filozofice ale Occidentului modern sunt la fel de neputincioase din punct de vedere metafizic, adică universal, asta tocmai ca sisteme, precum am mai remarcat ocazional în diferite rânduri; ele nu sunt în definitiv, ca atare, decât concepţii restrânse şi închise, care pot, prin unele din elemente lor, să aibă o anumită valoare într-un domeniu relativ, dar care devin periculoase şi mincinoase din momentul în care, luate în ansamblul lor, aspiră la ceva mai mult şi vor să treacă drept o expresie a realităţii totale. Fără îndoială, e întotdeauna legitim să se ia în considerare în mod particular, dacă înţelegem ce facem, anumite ordine de posibilităţi cu excluderea altora, acest lucru făcându-l în definitiv orice ştiinţă; însă nu e legitim să se afirme că aceste ordine ar fi Posibilitatea şi să se nege tot ce depăşeşte măsura înţelegerii individuale, mai mult sau mai puţin limitată[1]. Acesta este totuşi, într-un grad sau în altul, caracterul esen-

[1] E de remarcat, într-adevăr, că orice sistem filozofic se prezintă ca fiind în mod esenţial lucrarea unui individ, contrar a ceea ce se-ntâmplă în doctrinele tradiţionale, raportate la care individualităţile nu au nicio importanţă.

țial al acestei forme sistematice inerentă întregii filozofii occidentale moderne; și este unul din motivele pentru care gândirea filozofică, în sensul obișnuit al cuvântului, nu are și nu poate avea nimic comun cu doctrinele de ordin pur metafizic[2].

Printre filozofii care, în virtutea acestei tendințe sistematice și cu adevărat „antimetafizice", s-au străduit să limiteze într-un fel sau altul Posibilitatea universală, unii, precum Leibniz (totuși, unul din cei ale căror vederi sunt cel mai puțin înguste sub multe raporturi), s-au folosit în această privință de distincția dintre „posibile" și „composibile"; dar e evident că această distincție, în măsura în care e aplicabilă în mod valabil, nu poate servi nicidecum acestui scop iluzoriu. Într-adevăr, composibilele nu sunt decât posibile compatibile între ele, reunirea lor într-un ansamblu complex neintroducând așadar în interiorul acestuia nicio contradicție; prin urmare, „composibilitatea" se referă în mod esențial la ansamblul în discuție. Firește, acest ansamblu poate fi, fie cel al caracterelor ce constituie toate atributele unui obiect particular sau ale unei ființe individuale, fie ceva mult mai general și mai întins, ansamblul tuturor posibilităților supuse unor condiții comune și formând un anumit ordin definit, unul din domeniile cuprinse în Existența universală, însă în toate cazurile trebui să fie vorba de un ansamblu întotdeauna determinat, fără de care distincția nu s-ar mai aplica.

Astfel, pentru a lua mai întâi un exemplu de ordin particular și extrem de simplu, un „pătrat rotund" este o impo-

[2] Vezi *Introducere generală în studiul doctrinelor hinduse*, partea a 2-a, cap. VIII; *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. I; *Simbolismul Crucii*, cap. I și XV.

sibilitate, pentru că reunirea acestor două posibile, „pătrat" şi „rotund", într-o aceeaşi figură implică contradicţia; dar ele nu sunt mai puţin realizabile în egală măsură şi cu acelaşi titlu, căci existenţa unei figuri pătrate nu împiedică evident existenţa simultană, alături de ea şi în acelaşi spaţiu, a unei figuri rotunde, nu mai puţin decât a oricărei alte figuri geometric conceptibile[3]. Acest lucru este prea evident pentru a mai insista asupra lui; însă un asemenea exemplu, tocmai datorită simplităţii sale, are avantajul de a facilita înţelegerea, prin analogie, a ceea ce se raportează la cazuri aparent mai complexe, precum cel despre care vom vorbi acum.

Dacă, în loc de un obiect sau de o fiinţă particulară, se ia în considerare ceea ce putem numi o lume, conform sensului pe care l-am dat deja acestui cuvânt, adică întreg domeniul format de un anumit ansamblu de composibile ce se realizează în manifestare, aceste composibile vor trebui să fie toate posibilele ce vor satisface anumite condiţii, ce vor caracteriza şi defini în mod precis lumea în chestiune, constituind una din treptele Existenţei universale. Celelalte posibile, care nu sunt determinate de aceleaşi condiţii, şi care, prin urmare, nu pot face parte din aceeaşi lume, nu sunt evident mai puţin realizabile din această cauză, dar, bineînţeles, fiecare conform lumii potrivite naturii sale. Altfel spus, orice posibil îşi are propria-i existenţă ca atare[4], iar

[3] La fel, pentru a lua un exemplu de ordin mai larg, diversele geometrii euclidiene şi neeuclidiene nu pot evident să se aplice unui acelaşi spaţiu; dar asta n-ar împiedica diferitele modalităţi de spaţiu cărora le corespund să coexiste în integralitatea posibilităţii spaţiale, în care fiecare trebuie să se realizeze în modul său, conform explicaţiilor date despre identitatea efectivă a posibilului cu realul.

[4] Trebuie înţeles bine că nu luăm aici cuvântul „existenţă" în sensul său riguros şi conform derivării sale etimologice, sens neaplicabil în mod strict decât fiinţei condiţionate şi contingente, adică, în definitiv, manifestării; nu folosim acest termen, cum facem uneori cu cel de „fiinţă", precum am spus de la-nceput, decât într-un mod pur analogic şi simbolic, pentru că ne ajută

posibilele a căror natură implică o realizare, în sensul înțeles în mod obișnuit, adică o existență într-unul din modurile manifestării[5]5, nu-și pot pierde acest caracter ce le este esențial inerent și să devină irealizabile prin faptul că alte posibile sunt actual realizate. Se mai poate spune că orice posibilitate care este o posibilitate de manifestare trebui în mod necesar să se manifeste prin chiar acest fapt, și că, invers, orice posibilitate ce nu trebuie să se manifeste este o posibilitate de nemanifestare; sub această formă, aceasta nu pare decât o chestiune de simplă definire, totuși, afirmația precedentă nu comportă decât acest adevăr axiomatic, care nu este nicidecum discutabil.

Dacă s-ar pune totuși întrebarea de ce nu trebuie să se manifeste orice posibilitate, adică de ce există deopotrivă posibilități de manifestare și posibilități de nemanifestare, ar fi suficient să se răspundă că domeniul manifestării, fiind limitat prin chiar faptul că este un ansamblu de lumi sau de stări condiționate (de altfel într-o multitudine indefinită), n-ar putea epuiza Posibilitatea universală în totalitatea sa; el lasă în afara lui necondiționatul, adică tocmai ceea ce, metafizic vorbind, are cea mai mare importanță. Întrebându-ne de ce cutare posibilitate nu trebuie să se manifeste precum cutare alta, ar fi pur și simplu ca și cum ne-am întreba de ce ea este ceea ce este și nu ceea ce este o alta; e exact ca și cum ne-am întreba de ce cutare ființă este ea însăși și nu o altă ființă, întrebare, desigur, lipsită de sens. Trebuie să înțelegem bine, în această privință, că o posibilitate de manifestare nu are, ca atare, nicio superioritate față de o posibilitate de

---

într-o anumită măsură să înțelegem despre ce e vorba, deși în realitate este extrem de inadecvat (vezi *Simbolismul Crucii*, cap. I și II).

[5] Aceasta este în acest caz „existența" în sensul propriu și riguros al cuvântului.

nemanifestare; ea nu este obiectul unui fel de „alegeri" sau „preferinţe"[6], ci este doar de o altă natură.

Dacă se va obiecta acum, cu privire la composibile, că, după expresia lui Leibniz, „nu există decât o lume", se ajunge la următoarea alternativă: ori această afirmaţie este o pură tautologie, ori ea nu are niciun sens. Într-adevăr, dacă prin „lume" se înţelege aici Universul total (sau chiar, limitându-ne la posibilităţile de manifestare, întreg domeniul tuturor acestor posibilităţi, adică Existenţa universală), enunţul este foarte evident, cu toate că modul în care este exprimat e poate impropriu. Dar, dacă nu înţelegem prin acest cuvânt decât un anumit ansamblu de composibile, cum se-ntâmplă de obicei (şi cum am făcut-o noi înşine), e la fel de absurd să se afirme că existenţa sa împiedică coexistenţa altor lumi cu a afirma, pentru a relua exemplu nostru precedent, că existenţa unei figuri rotunde împiedică coexistenţa unei figuri pătrate, triunghiulare sau de orice alt fel. Tot ce se poate spune este că, aşa cum caracterele unui obiect determinat exclud din acest obiect prezenţa altor caractere cu care ele ar fi în contradicţie, condiţiile prin care se defineşte o lume determinată exclud din această lume posibilele a căror natură nu implică o realizare supusă aceloraşi condiţii. Aceste posibile sunt astfel în afara limitelor lumii luate în considerare, dar nu sunt excluse din această cauză din Posibilitate, deoarece e vorba de posibile prin ipoteză, nici chiar, în cazuri mult mai restrânse, din Existenţă în sensul propriu al termenului, adică înţeleasă ca incluzând tot domeniul manifestării universale.

---

[6] O asemenea idee este nejustificabilă metafizic, şi ea nu poate proveni decât dintr-o intruziune a punctului de vedere „moral" într-un domeniu în care nu are ce căuta; de aceea „principiul celui mai bun", la care Leibniz face apel cu această ocazie, e propriu-zis antimetafizic, aşa cum am arătat în trecere altundeva (*Simbolismul Crucii*, cap. II).

Există în Univers moduri multiple de existență, fiecare posibil avându-l pe cel potrivit naturii sale; cât despre a vorbi (cum fac uneori unii, tocmai referitor la concepția lui Leibniz, îndepărtându-se fără îndoială de gândirea sa într-o destul de mare măsură) de un fel de „luptă pentru existență" între posibile (concepție ce nu are cu siguranță nimic metafizic), această încercare de transpoziție a unei simple ipoteze biologice, în conexiune cu modernele teorii „evoluționiste", e chiar cu totul ininteligibilă.

Distincția între posibil și real, asupra căreia mulți filozofi au insistat atât de mult, nu are deci nicio valoare metafizică: orice posibil este real în felul său și conform modului pe care îl comportă natura sa[7]; altfel, ar exista posibile ce n-ar fi nimic, iar a spune că un posibil nu este nimic este pur și simplu o contradicție; cum am spus-o deja, imposibilul și doar el este un pur neant. A nega că ar exista posibilități de nemanifestare, înseamnă a vrea să limitezi Posibilitatea universală; pe de altă parte, a nega că printre posibilitățile de manifestare există diferite ordine ale lor, înseamnă a o limita și mai mult.

Înainte de a trece mai departe, va trebui să observăm că, în loc să se ia în considerare ansamblul condițiilor ce determină o lume, cum am făcut mai înainte, s-ar putea de asemenea, din același punct de vedere, să se considere în mod izolat una din aceste condiții: de exemplu, dintre con-

[7] Vrem să spunem prin asta că, metafizic vorbind, realul nu poate fi considerat ca un ordin diferit de cel al posibilului; dar trebuie să se țină seama, de altfel, că acest cuvânt „real" este prin el însuși destul de vag, dacă nu echivoc, cel puțin în întrebuințarea ce i se dă în limbajul obișnuit și chiar de către majoritatea filozofilor; nu l-am folosit aici decât pentru că era necesar să înlăturăm obișnuita distincție între posibil și real; vom ajunge totuși, în continuare, să-i dăm o semnificație mult mai precisă.

dițiile lumii corporale, spațiul, în calitate de conținător al posibilităților spațiale[8].

Este evident că, prin definiție chiar, în spațiu nu se pot realiza decât posibilitățile spațiale, dar nu e mai puțin evident că asta nu împiedică posibilitățile nespațiale să se realizeze și ele (limitându-ne la considerarea posibilităților de manifestare, „a se realiza" trebuie luat aici ca sinonim pentru „a se manifesta"), în afara acestei condiții particulare de existență care este spațiul. Totuși, dacă spațiul ar fi infinit așa cum pretind unii, n-ar fi loc în Univers pentru nicio posibilitate nespațială și, logic, gândirea însăși, pentru a lua exemplul cel mai obișnuit și mai cunoscut, n-ar putea fi admisă în existență decât cu condiția să fie concepută ca întinsă, concepție căreia chiar psihologia „profană" îi recunoaște falsitatea fără nicio ezitare; însă, departe de a fi infinit, spațiul nu este decât unul din modurile posibile ale manifestării, nici ea infinită, chiar în integralitatea extensiei sale, cu indefinitatea de moduri pe care le comportă, fiecare fiind indefinit la rândul său[9].

Remarci similare sunt aplicabile oricărei alte condiții speciale de existență; și ceea ce este adevărat pentru fiecare din aceste condiții luate în parte, e adevărat și pentru ansamblul mai multora din ele, a căror reunire sau combinare determină o lume. Se subînțelege, de altfel, că diferitele condiții astfel reunite trebuie să fie compatibile între ele, compatibilitatea lor antrenând-o pe cea a posibilelor pe care le conțin, cu restricția că posibilele supuse ansamblului

[8] E important de notat că, pentru a defini un corp ca atare, nu e suficientă doar condiția spațială; orice corp este în mod necesar întins, adică supus spațiului (de unde rezultă mai ales divizibilitatea sa indefinită, care a antrenat absurditatea concepției atomiste), dar contrar a ceea ce pretinde Descartes și alți partizani ai unei fizici „mecaniciste", întinderea nu constituie nicidecum întreaga natură sau esență a corpurilor.

[9] Vezi *Simbolismul Crucii*, cap. XXX.

condițiilor luate în considerare pot să nu constituie decât o parte a celor cuprinse în fiecare din aceste condiții considerată izolat de altele, de unde rezultă că aceste condiții, în integralitatea lor, vor comporta, în afara părții lor comune, prelungiri în diferite sensuri, aparținând încă aceleiași trepte a Existenței universale. Aceste prelungiri de extensie indefinită corespund, în ordinul general și cosmic, la ceea ce sunt, pentru o ființă individuală, prelungirile uneia din stările sale, de pildă ale unei stări individuale considerată integral, dincolo de o anumită modalitate definită a aceleiași stări, cum ar fi modalitatea corporală în individualitatea noastră umană[10].

[10] Vezi *ibid*, cap. XI; cf. *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. II, XII și XIII.

Capitolul III

FIINŢA ŞI NEFIINŢA

Am indicat până acum distincţia între posibilităţile de manifestare şi posibilităţile de nemanifestare, ambele fiind cuprinse, în egală măsură şi sub acelaşi titlu, în Posibilitatea totală. Această distincţie ni se impune înaintea oricărei alteia mai particulare, cum ar fi cea între diferitele moduri ale manifestării universale, adică între diferitele ordine de posibilităţi pe care ea le comportă, repartizate conform condiţiilor speciale cărora le sunt supuse şi constituind multitudinea indefinită a lumilor sau a treptelor Existenţei.

Date fiind acestea, dacă se defineşte Fiinţa, în sens universal, ca principiul manifestării (incluzând în acelaşi timp, prin ea însăşi, ansamblul tuturor posibilităţilor de manifestare), trebuie să spunem că Fiinţa nu este infinită, deoarece nu coincide cu Posibilitatea totală; şi asta cu atât mai mult cu cât Fiinţa, ca principiu al manifestării, cuprinde într-adevăr toate posibilităţile de manifestare, dar numai în măsura în care ele se manifestă. În afara Fiinţei rămâne aşadar tot restul, adică toate posibilităţile de nemanifestare, inclusiv posibilităţile de manifestare cât sunt în starea nemanifes-

tată; și Ființa însăși se află inclusă în această ultimă stare, pentru că, neputând aparține manifestării, de vreme ce îi este principiu, e nemanifestată.

Pentru a desemna ceea ce este astfel în afară și dincolo de Ființă, în lipsa unui alt termen, suntem obligați să-l folosim pe cel de NeFiință; și această expresie negativă (care, pentru noi, nu este în niciun grad sinonimă „neantului" cum pare să fie în limbajul anumitor filozofi), în afara faptului că e inspirată direct de terminologia extrem-orientală, se justifică suficient prin necesitatea folosirii unei denumiri oarecare pentru a spune ceva în acest sens, remarcând în plus, cum am făcut-o mai sus, că ideile cele mai universale, fiind cele mai indeterminate, se pot exprima, în măsura în care sunt exprimabile, numai prin termeni de formă negativă, cum am văzut în privința Infinitului.

Se poate spune de asemenea că NeFiința, în sensul pe care l-am indicat, e mai mult decât Ființa, ori, dacă se preferă, e superioară Ființei, dacă se-nțelege prin asta că ea cuprinde ceea ce este dincolo de extensiunea Ființei, conținând-o, chiar, în principiu. Numai că, din moment ce se opune NeFiința Ființei, ori pur și simplu e distinsă de ea, înseamnă că niciuna nu e infinită, deoarece, din acest punct de vedere, ele se limitează reciproc într-un fel; infinitatea nu aparține decât ansamblului Ființei și NeFiinței, căci acest ansamblu e identic Posibilității universale.

Mai putem exprima aceste lucruri astfel: Posibilitatea universală conține în mod necesar totalitatea posibilităților, putându-se spune că Ființa și NeFiința sunt cele două aspecte ale sale, Ființa, în măsura în care manifestă posibilitățile (mai exact o parte din ele), iar NeFiința, în măsura în care nu le manifestă; NeFiința conține tot nemanifestatul,

inclusiv Ființa însăși; însă Posibilitatea universală cuprinde deopotrivă Ființa și NeFiința. Adăugăm că nemanifestatul cuprinde ceea ce putem numi nemanifestabilul, adică posibilitățile de nemanifestare, și manifestabilul, adică posibilitățile de manifestare în măsura în care ele nu se manifestă, manifestatul necuprinzând, evident, decât ansamblul acestor posibilități în măsura în care ele se manifestă[1].

În ce privește raporturile între Ființă și NeFiință, este esențial de remarcat că starea de manifestare este totdeauna tranzitorie și condiționată, și că, inclusiv pentru posibilitățile pe care le comportă manifestarea, starea de nemanifestare este singura absolut permanentă și necondiționată[2]. Să adăugăm în această privință că nimic din ceea ce este manifestat nu se poate „pierde", după o expresie destul de des folosită, decât prin trecerea în nemanifestat. Și, bineînțeles, chiar această trecere (care, când e vorba de manifestarea individuală, e propriu-zis „transformarea" în sensul etimologic al cuvântului, adică trecerea dincolo de formă) nu constituie o „pierdere" decât din punctul de vedere special al manifestării, deoarece, în starea de nemanifestare, toate lucrurile, dimpotrivă, subzistă veșnic în principiu, independent de toate condițiile particulare și limitative ce caracterizează un mod sau altul al existenței manifestate. Doar că, pentru a putea spune în mod just că „nimic nu se pierde", chiar cu restricția privind nemanifestatul, trebuie luat în considerare întreg ansamblul manifestării universale și nu doar una sau alta dintre stările sale cu excluderea altora, deoarece, dato-

[1] Cf. *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. XV.

[2] Trebuie înțeles bine că, atunci când spunem „tranzitoriu", nu avem în vedere exclusiv, nici chiar principial, succesiunea temporală, aceasta neaplicându-se decât unui mod special al manifestării.

rită continuității tuturor acestor stări între ele, e posibilă întotdeauna o trecere de la una la alta, fără ca această trecere continuă, ce nu este decât o schimbare de mod (implicând o schimbare corespunzătoare în condițiile de existență), să ne scoată din domeniul manifestării[3].

Cât despre posibilitățile de nemanifestare, ele aparțin în mod esențial NeFiinței și, chiar prin natura lor, contrar posibilităților de manifestare, nu pot intra în domeniul Ființei; dar, cum am spus mai sus, asta nu implică nicio superioritate ale unora asupra celorlalte, deoarece ambele sunt doar moduri de realitate diferite și conforme naturilor lor; și chiar distincția între Ființă și NeFiință este, în fond, pur contingentă, pentru că nu poate fi făcută decât din punctul de vedere al manifestării, care este ea însăși contingentă. Acest lucru, de altfel, nu scade cu nimic importanța pe care această distincție o are pentru noi, dat fiind că, în starea noastră actuală, nu ne putem situa într-un alt punct de vedere decât acesta, care este al nostru în măsura în care aparținem noi înșine, ca ființe condiționate și individuale, domeniului ma-

[3] Despre continuitatea stărilor ființei vezi *Simbolismul Crucii*, cap. XV și XIX. – Ceea ce am spus trebuie să arate că pretinsele principii ale „conservării materiei" și „conservării energiei", oricare ar fi forma sub care sunt exprimate, nu sunt în realitate decât simple legi fizice cu totul relative și aproximative, care, chiar în interiorul domeniului special căruia i se aplică, nu pot fi adevărate decât sub anumite condiții restrictive, condiții ce ar subzista încă, *mutatis mutandis*, dacă s-ar vrea ca asemenea legi să fie extinse, transpunându-le termenii în mod convenabil întregului domeniu al manifestării. Fizicienii sunt de altfel obligați să recunoască faptul că nu e vorba într-un fel decât de „cazuri limită", în sensul că astfel de legi n-ar fi riguros aplicabile decât la ceea ce numesc ei „sisteme închise", adică la ceva care, în fapt, nu există și nu poate exista, căci e imposibil să se realizeze și chiar să se conceapă, în interiorul manifestării, un ansamblu care să fie complet izolat de tot restul, fără comunicare sau schimb de niciun fel cu ceea ce este în afara lui; o asemenea discontinuitate ar fi o adevărată lacună în manifestare, acest ansamblu fiind în raport cu restul ca și cum n-ar exista.

nifestării, pe care nu-l putem depăși decât eliberându-ne cu totul, prin realizarea metafizică, de condițiile limitative ale existenței individuale.

Ca exemplu al unei posibilități de nemanifestare, putem cita vidul, căci o asemenea posibilitate e conceptibilă, cel puțin în mod negativ, adică prin excluderea anumitor determinații: vidul implică excluderea nu doar a oricărui atribut corporal sau material, nici chiar numai, într-un mod mai general, a oricărei calități formale, ci și a tot ce se raportează la un mod oarecare al manifestării. Este așadar un nonsens să se pretindă că poate fi vorba de vid în ceea ce ține de manifestarea universală, sub orice stare ar fi[4], deoarece vidul aparține esențial domeniului nemanifestării; nu i se poate da acestui termen o altă accepțiune inteligibilă. Trebuie să ne limităm, pe acest subiect, la această simplă indicație, căci nu putem trata aici problema vidului cu toate dezvoltările pe care le-ar comporta și care s-ar îndepărta prea mult de subiectul nostru; cum a condus uneori la grave confuzii mai ales în ce privește spațiul[5], considerațiile raportate la ea își vor găsi un loc mai potrivit în studiul pe care ne propunem să-l consacrăm în mod special condițiilor existenței corporale[6].

Din punctul de vedere în care ne situăm în prezent, trebuie doar să adăugăm că vidul, oricare ar fi modul în care e considerat, nu este NeFiința, ci numai ceea ce putem numi

---

[4] Lucru pretins în special de atomiști.

[5] Concepția unui „spațiu vid" este contradictorie, ceea ce, s-o notăm în trecere, constituie o probă suficientă a realității elementului eter (*akāśa*), contrar teoriei diverselor școli care, în India și Grecia, nu admiteau decât patru elemente corporale.

[6] Despre vid și raporturile sale cu întinderea, vezi de asemenea *Simbolismul Crucii*, cap. IV.

unul din aspectele sale, adică una din posibilitățile pe care le conține, diferite de posibilitățile cuprinse în Ființă, așadar în afara acesteia, chiar considerată în totalitatea sa, fapt ce arată din nou că Ființa nu este infinită. De altfel, când spunem că o asemenea posibilitate constituie un aspect al NeFiinței, trebuie să atragem atenția că ea nu poate fi concepută în mod distinctiv, acest mod aplicându-se exclusiv manifestării; asta explică de ce, chiar dacă putem concepe efectiv această posibilitate care este vidul sau oricare alta de același ordin, nu-i putem da niciodată decât o expresie negativă: această remarcă, cu totul generală pentru tot ce se raportează la NeFiință, justifică și întrebuințarea dată de noi acestui termen[7].

Considerații asemănătoare ar putea fi deci aplicabile oricărei alte posibilități de nemanifestare; am putea lua un alt exemplu, de pildă tăcerea, însă aplicația ar fi prea ușor de făcut pentru a insista asupra ei. Ne vom limita așadar, în această privință, la următoarea observație: așa cum NeFiința, ori nemanifestatul, cuprinde sau include Ființa, adică principiul manifestării, tăcerea cuprinde în ea însăși principiul cuvântului; altfel spus, la fel cum Unitatea (Ființa) nu este decât Zero-ul metafizic (NeFiința) afirmat, cuvântul nu e decât tăcerea exprimată; însă, invers, Zero-ul metafizic, deși este Unitatea neafirmată, e de asemenea ceva mai mult (și chiar infinit mai mult), la fel și tăcerea, care îi este un aspect în sensul precizat, nu e doar cuvântul neexprimat, căci trebuie să cuprindă și ceea ce este inexprimabil, adică nesusceptibil de manifestare (deoarece, când spunem expresie spunem manifestare și chiar manifestare formală), deci de

[7] Cf. *Dao de Jing*, cap. XIV (traducere de Su Yan, Ed. Herald, București, 2009 – n.t.).

determinare în mod distinctiv[8]8. Raportul astfel stabilit între tăcere (nemanifestat) și cuvânt (manifestat) arată cum se pot concepe posibilitățile de nemanifestare, care corespund, prin transpoziție analogică, anumitor posibilități de manifestare[9], fără a pretinde de altfel introducerea unei distincții efective în NeFiință, imposibilă aici, deoarece existența în mod distinctiv (care este existența în sensul propriu al cuvântului) este esențialmente inerentă condițiilor manifestării (mod distinctiv nefiind de altfel aici, în toate cazurile, obligatoriu sinonim cu mod individual, acesta din urmă implicând în special distincția formală)[10].

[8] Inexprimabilul (și nu incomprehensibilul cum se crede de obicei) este desemnat la origine prin cuvântul „mister", deoarece, în greacă, μυστηριον derivă din μυειν, care înseamnă „a tăcea", „a fi tăcut". De aceeași rădăcină verbală *mu* (de unde latinescul *mutus*, „mut") e legat și cuvântul μυθος, „mit", care, înainte de a fi deviat de la sensul său până la a nu mai desemna decât o povestire fantastică, însemna ceea ce, nefiind susceptibil de a se exprima în mod direct, nu putea fi decât sugerat printr-o reprezentare simbolică, fie aceasta de altfel verbală sau figurată.

[9] Întunericul, într-un sens superior, ar putea fi considerat, în același fel, drept ceea ce este dincolo de manifestarea luminoasă, pe când, în sensul său inferior și cel mai obișnuit, el este doar, în manifestat, absența sau lipsa luminii, așadar ceva pur negativ; culoarea neagră are de altfel, în simbolism, utilizări ce se raportează efectiv la această dublă semnificație.

[10] Se poate remarca faptul că cele două posibilități de nemanifestare luate aici în considerare corespund „Abisului" (βνθος) și „Tăcerii" (Σιγη) din anumite școli ale gnosticismului alexandrin, ele fiind într-adevăr aspecte ale NeFiinței.

CAPITOLUL IV

FUNDAMENTUL TEORIEI STĂRILOR MULTIPLE

Ceea ce precede conține, în toată universalitatea sa, fundamentul teoriei stărilor multiple: dacă se consideră o ființă oarecare în totalitatea sa, ea va comporta, cel puțin în mod virtual, stări de manifestare și stări de nemanifestare, căci doar în acest sens se poate vorbi realmente de „totalitate"; altfel, nu suntem decât în prezența a ceva incomplet și fragmentar, care nu poate constitui cu adevărat ființa totală[11]1. Doar nemanifestarea, spuneam mai sus, posedă caracterul de permanență absolută; prin urmare, manifestarea, în condiția sa tranzitorie, își trage din ea întreaga realitate; și se vede prin asta că NeFiința, departe de a fi „neantul", este exact contrariul, dacă totuși „neantul" ar putea avea un contrariu, fapt ce ar mai presupune un anumit grad de „pozitivitate", pe când el nu este decât „negativitatea" absolută, adică pura imposibilitate[12].

[11] Cum am arătat la început, dacă vrem să vorbim de ființa totală suntem nevoiți s-o numim totuși, în mod analogic, „o ființă" (deși acest termen nu-i este aplicabil în mod propriu), neavând la dispoziție un termen mai adecvat.

[12] „Neantul" nu se opune așadar Ființei, contrar a ceea ce se spune de obicei; el i s-ar opune Posibilității, dacă ar putea intra ca un termen real

Așa stând lucrurile, rezultă de aici că stările de nemanifestare îi asigură în mod esențial ființei permanența și identitatea; în afara acestor stări, așadar dacă nu se ia ființa decât în manifestare, fără a o raporta la principiul său nemanifestat, permanența și identitatea nu pot fi decât iluzorii, deoarece domeniul manifestării este propriu-zis domeniul tranzitoriului și multiplului, care comportă modificări neîntrerupte și indefinite. De aici, se va înțelege cu ușurință ce trebuie gândit, din punct de vedere metafizic, despre pretinsa unitate a „eu"-lui, adică a ființei individuale, atât de indispensabilă psihologiei occidentale și „profane": pe de o parte, aceasta e o unitate fragmentară, căci nu se referă decât la o porțiune a ființei, la una din stările sale luată izolat și arbitrar dintr-o indefinitate de alte stări (și chiar această stare e foarte departe, de obicei, de a fi considerată în integralitatea sa); și, pe de altă parte, această unitate, chiar neluând în considerare decât starea specială la care se raportează, e cât se poate de relativă, deoarece această stare se compune la rândul ei dintr-o indefinitate de modificări, ea având cu atât mai puțină realitate cu cât se face abstracție de principiul transcendent („Sinele" sau personalitatea), singurul ce i-ar putea-o într-adevăr da, menținând identitatea ființei în mod permanent prin toate aceste modificări.

Stările de nemanifestare sunt de domeniul NeFiinței, iar cele de manifestare de domeniul Ființei, considerată în integralitatea sa; se poate spune de asemenea că acestea din urmă corespund diferitelor trepte ale Existenței, aceste trepte nefiind decât diferite moduri, în multiplicitate indefinită,

---

într-o opoziție oarecare; dar nu e așa, nefiind nimic care să i se poată opune Posibilității, lucru ușor de înțeles, din moment ce Posibilitatea e identică în realitate cu Infinitul.

ale manifestării universale. Pentru a stabili aici o distincție clară între Ființă și Existență, așa cum am spus deja, trebuie să considerăm Ființa ca fiind propriu-zis principiul manifestării; Existența universală va fi, în acest caz, manifestarea integrală a ansamblului de posibilități pe care le comportă Ființa, deci toate posibilitățile de manifestare, aceasta implicând desfășurarea efectivă a acestor posibilități în mod condiționat. Astfel, Ființa cuprinde Existența și, metafizic, e mai mult decât ea, pentru că îi este principiu; Existența nu e prin urmare identică Ființei, căci aceasta corespunde unui grad mai mic de determinare și, în consecință, unui grad mai mare de universalitate[13].

Deși Existența este esențial unică (asta pentru că Ființa în sine este una), ea nu cuprinde mai puțin multiplicitatea indefinită a modurilor manifestării, căci le cuprinde pe toate deopotrivă prin chiar faptul că ele sunt posibile în egală măsură, această posibilitate implicând că fiecare trebuie să fie realizată conform condițiilor ce-i sunt proprii. Cum am spus în altă parte, vorbind despre această „unicitate a Existenței" (în arabă *Wahdatul-wujūd*) după datele ezoterismului islamic[14], rezultă de aici că Existența, chiar în „unicitatea" sa, comportă o indefinitate de trepte, corespunzătoare tuturor modurilor manifestării universale (identică în fond Existenței însăși); și această multiplicitate indefinită a treptelor Existenței implică în mod corelativ, pentru o ființă oarecare considerată în domeniul întreg al acestei Existențe, o

[13] Mai amintim că „a exista", în accepțiunea etimologică a cuvântului (din latinescul *ex-stare*), înseamnă în mod propriu a fi dependent sau condiționat; așadar, în definitiv, a nu avea în sine propriul său principiu sau rațiunea sa suficientă, ceea ce este chiar cazul manifestării, așa cum vom explica în continuare când vom defini contingența într-un mod mai precis.

[14] *Simbolismul Crucii*, cap. I.

multiplicitate tot indefinită de stări de manifestare posibile, fiecare trebuind să se realizeze într-o treaptă determinată a Existenței universale. O stare a unei ființe este așadar desfășurarea unei posibilități particulare cuprinsă într-o asemenea treaptă, această treaptă fiind definită prin condițiile cărora le este supusă posibilitatea de care este vorba, în măsura în care ea se realizează în domeniul manifestării[15].

Astfel, fiecare stare de manifestare a unei ființe corespunde unei trepte a Existenței, această stare comportând în plus modalități diverse, conform diferitelor combinări de condiții de care e susceptibil un același mod general de manifestare; în fine, fiecare modalitate cuprinde la rândul ei o serie indefinită de modificări secundare și elementare. De exemplu, dacă luăm în considerare ființa în starea particulară care este individualitatea umană, partea corporală a acestei individualități nu e decât o modalitate a ei, această modalitate fiind determinată, nu printr-o condiție specială de existență, ci printr-un ansamblu de condiții ce îi delimitează posibilitățile, aceste condiții reunite definind lumea sensibilă sau corporală[16].

Cum am arătat deja[17], fiecare dintre aceste condiții, considerată în mod izolat de celelalte, poate să se întindă

---

[15] Această restricție este necesară, deoarece, în esența sa nemanifestată, aceeași posibilitate nu poate fi evident supusă acestor condiții.

[16] Doctrina hindusă o desemnează ca domeniul manifestării grosiere; o numește uneori și „lume fizică", dar această expresie e echivocă și, dacă ea se justifică prin sensul modern al cuvântului „fizică", neaplicabil întradevăr decât la ceea ce privește calitățile sensibile, noi credem că ar trebui să i se păstreze întotdeauna acestui cuvânt sensul său vechi și etimologic (de φυσις, "natură"); înțelegând-o astfel, manifestarea subtilă nu este mai puțin „fizică" decât manifestarea grosieră, căci „natura", deci propriu-zis domeniul „devenirii", e în realitate identică manifestării universale.

[17] *Simbolismul Crucii*, cap. XI.

dincolo de domeniul acestei modalităţi şi, fie prin propriai extensie, fie prin combinarea sa cu diferite condiţii, constituie în acest caz domeniile altor modalităţi, făcând parte din aceeaşi individualitate integrală. Pe de altă parte, fiecare modalitate trebuie privită ca susceptibilă să se desfăşoare pe parcursul unui anumit ciclu de manifestare şi, pentru modalitatea corporală în particular, modificările secundare pe care le comportă această desfăşurare vor fi toate momentele existenţei sale (considerată sub aspectul succesiunii temporale) sau, ceea ce revine la acelaşi lucru, toate actele şi gesturile, oricare ar fi ele, pe care le va face în cursul acestei existenţe[18].

E aproape superfluu să insistăm asupra restrânsului loc ocupat de „eul" individual în totalitatea fiinţei[19], deoarece, chiar în toată extensia pe care o poate dobândi când e considerat în integralitatea sa (şi nu doar într-o modalitate particulară ca modalitatea corporală), el nu constituie decât o stare ca şi celelalte, într-o indefinitate de alte stări, asta chiar când ne limităm la considerarea stărilor manifestării; însă, mai mult, nici acestea nu sunt la rândul lor, din punct de vedere metafizic, decât ceea ce e mai puţin important în fiinţa totală, din motivele indicate mai sus[20].

Printre stările de manifestare există cu siguranţă unele, diferite de individualitatea umană, ce pot fi de asemenea

---

[18] *Ibid.*, cap. XII.

[19] Vezi *ibid.*, cap. XXVII.

[20] S-ar putea deci spune că „eul", cu toate prelungirile de care e susceptibil, are incomparabil mai puţină importanţă decât i-o atribuie psihologii şi filozofii occidentali moderni, deşi are posibilităţi indefinit mai întinse decât cred sau chiar pot presupune ei (vezi *Omul şi devenirea sa după Vedānta*, cap. II, la fel ceea ce vom spune mai departe despre posibilităţile conştiinţei individuale).

stări individuale, pe când altele sunt stări neindividuale (sau informale), natura fiecăreia fiind determinată (la fel ca locul său în ansamblul ierarhic organizat al ființei) de condițiile ce îi sunt proprii, căci e vorba întotdeauna de stări condiționate, prin chiar faptul că sunt manifestate. Cât privește stările de nemanifestare, este evident că, nefiind supuse formei și niciunei alte condiții a unui mod oarecare de existență manifestată, ele sunt în mod esențial extra-individuale; putem spune că ele constituie ceea ce este cu adevărat universal în fiecare ființă, așadar cele prin care orice ființă e legată, în tot ceea ce este, cu principiul său metafizic și transcendent, legătură fără de care ea n-ar avea decât o existență cu totul contingentă și, în fond, pur iluzorie.

Capitolul V

RAPORTURILE UNITĂŢII CU MULTIPLICITATEA

În NeFiinţă nu poate fi vorba de o multiplicitate de stări, deoarece acesta este esenţialmente domeniul indiferenţierii şi chiar al necondiţionatului: necondiţionatul nu poate fi supus determinărilor unului şi multiplului, iar indiferenţierea nu poate exista în mod distinctiv. Dacă vorbim totuşi despre stări de nemanifestare, nu e pentru a stabili în expresie un fel de simetrie cu stările de manifestare, care ar fi nejustificată şi cu totul artificială; însă suntem nevoiţi să introducem aici distincţia într-un fel, în lipsa căreia n-am putea spune nimic despre ea; numai că, trebuie să ţinem seama că această distincţie nu există în sine, că noi suntem cei care îi dăm o existenţă cu totul relativă, numai astfel putându-se lua în considerare ceea ce am numit aspecte ale NeFiinţei, evidenţiind de altfel tot ce are impropriu şi inadecvat o asemenea expresie.

În NeFiinţă nu există multiplicitate şi, la rigoare, nici unitate, căci NeFiinţa este Zero-ul metafizic, căruia suntem obligaţi să-i dăm un nume pentru a vorbi despre el, şi care,

în mod logic, e anterior unității; de aceea, doctrina hindusă vorbește doar în această privință despre „non-dualitate" (*advaita*), ceea ce, de altfel, trebuie din nou raportat la cele spuse mai sus asupra folosirii termenilor de formă negativă.

Este esențial să se remarce, în această privință, că Zero-ul metafizic nu are mai multe raporturi cu zero-ul matematic (care nu este decât semnul a ceea ce se poate numi un neant de cantitate), decât are Infinitul adevărat cu simplul indefinit, așadar cu cantitatea indefinit crescătoare sau indefinit descrescătoare[1]; și această absență a raporturilor, dacă se poate spune așa, e exact de același ordin în ambele cazuri, cu rezerva că, totuși, Zero-ul metafizic nu este decât un aspect al Infinitului; cel puțin ne este permis să-l considerăm ca atare, de vreme ce conține în principiu unitatea și, prin urmare, tot restul.

Într-adevăr, unitatea primordială nu e altceva decât Zero-ul afirmat, ori, altfel spus, Ființa universală, care este această unitate, nu e decât NeFiința afirmată, în măsura în care este posibilă o asemenea afirmare, care e deja o primă determinare, căci ea nu este decât cea mai universală dintre toate afirmațiile definite, așadar condiționate; iar această primă determinare, prealabilă oricărei manifestări și oricărei particularizări (inclusiv a polarizării în „esență" și „substanță" care este prima dualitate și, ca atare, punctul de plecare al multiplicității), conține în principiu toate celelalte determinații sau afirmații distinctive (corespunzând tuturor posibilităților de manifestare), ceea ce revine la a spune

[1] Aceste două cazuri ale indefinitului crescător și indefinitului descrescător corespund în realitate la ceea ce Pascal a numit atât de impropriu „cele două infinituri" (vezi *Simbolismul Crucii*, cap. XXIX); se cuvine să se insiste asupra faptului că niciunul nu ne scot în niciun fel din domeniul cantitativ.

că unitatea, din momentul în care este afirmată, conține în principiu multiplicitatea, sau că ea este chiar principiul imediat al acestei multiplicități[2].

S-a pus adesea întrebarea, destul de inutilă, în ce fel ar fi putut ieși multiplicitatea din unitate, fără să se înțeleagă că problema astfel pusă nu comportă nicio soluție, pentru simplul motiv că e rău pusă și, sub această formă, nu corespunde niciunei realități. Într-adevăr, multiplicitatea nu iese din unitate, cum nici unitatea nu iese din Zero-ul metafizic, sau orice altceva din Totul universal, la fel cum nicio posibilitate nu poate exista în afara Infinitului sau a Posibilității totale[3]3. Multiplicitatea este cuprinsă în unitatea primordială, neîncetând să fie cuprinsă în ea prin faptul desfășurării ei în mod manifestat; ea nu poate fi concepută altfel decât ca atare, căci manifestarea e cea care implică existența distinctivă; și pe de altă parte, deoarece e vorba de posibilități, e necesar ca ele să existe în modul implicat de natura lor. Astfel, principiul manifestării universale, deși este unul, fiind chiar unitatea în sine, conține în mod necesar multiplicitatea; și

[2] Amintim din nou, căci n-am putea insista îndeajuns asupra acestui lucru, că unitatea de care e vorba aici este unitatea metafizică sau „transcendentală", care se aplică Ființei universale ca un atribut „coextensiv" al acesteia, pentru a folosi limbajul logicienilor (deși noțiunea de „extensie" și cea de „comprehensiune", care îi este corelativă, nu mai sunt propriu-zis aplicabile dincolo de „categoriile" sau de genurile cele mai generale, adică atunci când se trece de la general la universal), și care, ca atare, diferă esențial de unitatea matematică sau numerică, neaplicându-se decât domeniului cantitativ; și e la fel pentru multiplicitate, după remarca pe care am făcut-o deja înainte de mai multe ori. Între noțiunile metafizice de care vorbim și noțiunile matematice corespondente există doar analogie, nu identitate și nici chiar similitudine; desemnarea ambelor prin termeni comuni nu exprimă în realitate nimic mai mult decât această analogie.

[3] De aceea credem că trebuie, pe cât posibil, să evităm folosirea unui termen precum cel de „emanație", care evocă o idee sau mai degrabă o imagine falsă, cea a unei „ieșiri" în afara Principiului.

aceasta, în toate desfășurările sale indefinite și realizându-se indefinit conform unei indefinități de direcții[4], provine în întregime din unitatea primordială, în care rămâne cuprinsă întotdeauna și care nu poate fi în niciun fel afectată sau modificată de existența în ea a acestei multiplicități, căci n-ar putea evident înceta să fie ea însăși printr-un efect al propriei sale naturi, și tocmai ca unitate ea implică în mod esențial posibilitățile multiple de care e vorba.

Prin urmare, multiplicitatea există în unitatea însăși și, neavând decât o existență cu totul contingentă în raport cu aceasta, nu poate afecta unitatea; putem chiar spune că această existență, dacă nu o raportăm la unitate așa cum am făcut-o, e pur iluzorie; doar unitatea, fiindu-i principiu, îi dă întreaga realitate de care e susceptibilă; și unitatea însăși, la rândul său, nu este un principiu absolut și sieși suficient, ci își trage propria-i realitate din Zero-ul metafizic.

Ființa, nefiind decât prima afirmație, determinația cea mai primordială, nu este principiul suprem al tuturor lucrurilor; ea nu este, o repetăm, decât principiul manifestării, și vedem aici cât de mult restrâng punctul de vedere metafizic cei ce pretind să-l reducă exclusiv la „ontologie"; a face astfel abstracție de NeFiință, înseamnă chiar a exclude propriu-zis tot ce este mai adevărat și mai pur metafizic. Spuse fiind în trecere acestea, vom concluziona, în ce privește punctul pe care l-am tratat, astfel: Ființa este una în sine și, prin urmare, Existența universală, care este manifestarea integrală a posibilităților sale, e unică în esența și în natura sa intimă;

[4] Firește, cuvântul „direcții", împrumutat din considerarea posibilităților spațiale, trebuie înțeles aici în mod simbolic, pentru că, în sens literal, el nu s-ar aplica decât unei părți infime a posibilităților de manifestare; sensul pe care i-l dăm acum este în conformitate cu tot ce am expus în *Simbolismul Crucii*.

însă nici unitatea Ființei nici „unicitatea" Existenței nu exclud multiplicitatea modurilor de manifestare, de unde indefinitatea treptelor Existenței, în ordinul general și cosmic, și cea a stărilor ființei, în ordinul existențelor particulare[5]. Așadar, luarea în considerare a stărilor multiple nu e nicidecum în contradicție cu unitatea Ființei, nici cu „unicitatea" Existenței care este fundată pe această unitate, pentru că niciuna nu e afectată prin nimic de multiplicitate; rezultă de aici că, în întreg domeniul Ființei, constatarea multiplicității, departe de a contrazice afirmația unității sau de a i se opune în vreun fel, își găsește în ea singurul fundament valabil ce i se poate da, atât în mod logic cât și metafizic.

[5]. Nu spunem „individuale", deoarece în cele despre care e vorba aici sunt cuprinse și stările manifestării informale, care sunt supra-individuale.

Capitolul VI

CONSIDERAŢII ANALOGICE EXTRASE DIN STUDIUL STĂRII DE VIS

Vom părăsi, pe moment, punctul de vedere pur metafizic în care ne-am situat, pentru a examina chestiunea raporturilor unităţii cu multiplicitatea, căci vom evidenţia poate mai bine natura acestor raporturi prin câteva consideraţii analogice, oferite aici cu titlu de exemplu, ori mai degrabă de „ilustrare", dacă putem spune aşa[1], care vor arăta în ce sens şi în ce măsură se poate spune că existenţa multiplicităţii este iluzorie faţă de unitate, având totuşi, bineînţeles, atâta realitate câtă comportă natura sa. Vom extrage aceste consideraţii, de un caracter mai particular, din studiul stării de vis, care este una din modalităţile de manifestare ale fiinţei umane, corespunzând părţii subtile (adică necorporale) a individualităţii sale, şi în care această fiinţă produce o

[1] Într-adevăr, nu există exemplu posibil, în sensul strict al cuvântului, în ce priveşte adevărurile metafizice, deoarece acestea sunt universale prin esenţă şi nu sunt susceptibile de nicio particularizare, pe când orice exemplu e obligatoriu de ordin particular, într-un grad sau în altul.

lume ce provine în întregime din ea însăși și ale cărei obiecte constau exclusiv din concepții mentale (în opoziție cu percepțiile senzoriale ale stării de veghe), adică din combinații de idei îmbrăcate de forme subtile, aceste forme depinzând de altfel în mod substanțial de forma subtilă a individului însuși, în care obiectele ideale ale visului nu sunt în definitiv decât tot atâtea modificări accidentale și secundare[2].

Omul, în starea de vis, se situează așadar în modul în întregime imaginat de el[3], în care toate elementele sunt în consecință scoase din el însuși, din propria sa individualitate mai mult sau mai puțin întinsă (în modalitățile sale extracorporale), ca tot atâtea „forme iluzorii" (*māyāvirūpa*)[4], asta chiar atunci când nu posedă în mod actual conștiința clară și distinctă a acestui lucru. Oricare ar fi punctul de plecare (interior sau exterior, putând fi foarte diferit după caz), care dă visului o anumită direcție, evenimentele derulate în el nu pot rezulta decât dintr-o combinare a elementelor conținute, cel puțin potențial și ca susceptibile de un anumit gen de realizare, în cuprinderea integrală a individului; și dacă aceste elemente, adică modificările individului, sunt în multitudine indefinită, varietatea unor asemenea combinări posibile e deopotrivă indefinită.

Visul, într-adevăr, trebuie privit ca un mod de realizare pentru posibilitățile care, deși aparțin domeniului individualității umane, nu sunt susceptibile, dintr-un motiv sau

---

[2] Vezi *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. XII.

[3] Cuvântul „imaginat" trebuie înțeles aici în sensul său cel mai exact, deoarece în vis e vorba în mod esențial despre o formare de imagini.

[4] Vezi *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. X.

altul, să se realizeze în mod corporal; astfel sunt, de exemplu, formele fiinţelor ce aparţin aceleiaşi lumi, însă altele decât omul, forme pe care acesta le posedă virtual în el însuşi datorită poziţiei centrale pe care o ocupă în această lume[5]. Aceste forme nu pot fi realizate evident de fiinţa umană decât în starea subtilă, visul fiind mijlocul cel mai obişnuit, s-ar putea spune cel mai normal, prin care se poate identifica cu alte fiinţe, fără a înceta să fie ea însăşi, aşa cum o arată acest text taoist: al lui Huang zi:

> Odinioară, o noapte, am fost un fluture ce zbura fără griji încoace şi-ncolo; când m-am trezit, eram Huang zi. Cine sunt eu, în realitate? Un fluture ce visează că este Huang zi sau Huang zi ce-şi imaginează că a fost fluture? În cazul meu, există doi indivizi reali? A avut loc o transformare reală a unui individ în celălalt? Nici una nici alta; s-au petrecut două modificări ireale ale fiinţei unice, a normei universale, în care toate fiinţele în toate stările lor sunt una[6].

Dacă individul care visează ia parte activă în acelaşi timp, în cursul acestui vis, la evenimentele derulate înaintea lui ca efect al facultăţii sale imaginative, deci dacă joacă un rol determinat în modalitatea extra-corporală a fiinţei sale corespunzătoare actualmente stării conştiinţei lui manifestate cu claritate, ori la ceea ce s-ar putea numi zona centrală a acestei conştiinţe, nu trebuie să se admită mai puţin că, simultan, toate celelalte roluri sunt deopotrivă „făptuite" de el, fie în alte modalităţi, fie cel puţin în diferitele modificări

---

[5] Vezi *Simbolismul Crucii*, cap. II.

[6] *Huang-zi*, cap. II.

secundare ale aceleiași modalități, aparținând de asemenea conștiinței sale individuale, dacă nu în starea sa actuală, restrânsă, de manifestare ca și conștiință, cel puțin într-una din posibilitățile sale de manifestare, care, în ansamblul lor, îmbrățișează un câmp indefinit mai întins.

Toate aceste roluri apar firește ca secundare în raport cu cel care este principal pentru individ, așadar cu cel în care conștiința sa actuală este direct interesată și, pentru că toate elementele visului nu există decât pentru el, se poate spune că ele nu sunt reale decât în măsura în care participă la propria sa existență: el însuși le realizează ca tot atâtea modificări ale lui însuși, fără a înceta din această cauză să fie independent de aceste modificări ce nu afectează cu nimic ceea ce constituie esența proprie a individualității sale. În plus, dacă individul este conștient că visează, deci că toate evenimentele derulate în această stare nu au într-adevăr decât realitatea pe care le-o dă el însuși, nu va fi în niciun fel afectat de ele nici chiar atunci când va fi actor și spectator în același timp, tocmai pentru că el nu va înceta să fie spectator pentru a deveni actor, concepția și realizarea nemaifiind separate pentru conștiința sa individuală ajunsă la un grad suficient de dezvoltare pentru a îmbrățișa sintetic toate modificările actuale ale individualității. Dacă ar fi altfel, aceleași modificări ar putea încă să se realizeze, dar, conștiința nemailegând în mod direct această realizare de concepția căreia ea îi este efect, individul ar fi înclinat să atribuie evenimentelor o realitate exterioară lui însuși și, în măsura în care le-o atribuie în mod efectiv, e supus unei iluzii a cărei cauză este în el, iluzie constând în separarea multiplicității

acestor evenimente de ceea ce este principiul ei imediat, adică de propria sa unitate individuală[7].

Acesta este un exemplu foarte clar al unei multiplicități ce există într-o unitate fără ca aceasta să fie afectată; cu toate că unitatea de care e vorba nu este decât o unitate cu totul relativă, cea a unui individ, ea nu joacă mai puțin, în raport cu această multiplicitate, un rol analog celui al unității veritabile și primordiale în raport cu manifestarea universală. De altfel, am putea lua un alt exemplu și chiar să considerăm în acest mod percepția din starea de veghe[8]; însă cazul ales de noi are asupra acestuia avantajul de a nu da loc niciunei contestări, datorită condițiilor ce-i sunt particulare lumii visului, în care omul este izolat de toate lucrurile exterioare, ori presupus exterioare[9], care constituie lumea sensibilă. Ceea ce determină realitatea acestei lumi a visului, e doar conștiința individuală considerată în toată desfășurarea sa, în toate posibilitățile de manifestare pe care le cuprinde; de altfel, aceeași conștiință, astfel considerată în ansamblul său, cuprinde această lume a visului cu același titlu ca și pe toate

---

[7] Aceleași remarci pot fi făcute și în cazul halucinației, în care eroarea nu constă, cum se spune de obicei, în a atribui o realitate obiectului perceput, căci ar fi evident imposibil să se perceapă ceva ce n-ar exista în niciun fel, ci în a-i atribui un mod de realitate diferit de al său: aceasta este în definitiv o confuzie între ordinul manifestării subtile și cel al manifestării corporale.

[8] Leibniz definea percepția ca „expresia multiplicității în unitate" (*multorum in uno expressio*), ceea ce este just, dar cu condiția rezervelor pe care le-am indicat deja în legătură cu unitatea ce trebuie atribuită „substanței individuale" (cf. *Simbolismul Crucii*, cap. III).

[9] Prin această restricție nu vrem nicidecum să negăm exterioritatea obiectelor sensibile, care este o consecință a spațialității lor; vrem doar să arătăm că nu introducem aici chestiunea gradului de realitate ce trebuie atribuit acestei exteriorități.

celelalte elemente ale manifestării individuale, aparținând uneia din modalitățile conținute în extensia integrală a posibilității individuale.

Acum, e important de remarcat că, dacă vrem să considerăm analogic manifestarea universală, așa cum conștiința individuală determină realitatea acestei lumi speciale constituită de toate modalitățile sale posibile, există de asemenea ceva ce determină realitatea Universului manifestat, însă fără a fi legitim să se facă din acest „ceva" echivalentul unei facultăți individuale sau a unei condiții specializate de existență, ceea ce ar fi o concepție eminamente antropomorfică și antimetafizică. Acest „ceva" nu este, în consecință, nici conștiința nici gândirea, acestea nefiindu-i, dimpotrivă, decât moduri particulare de manifestare; și, dacă există o indefinitate de asemenea moduri posibile, care pot fi privite ca tot atâtea atribute, directe sau indirecte, ale Ființei universale (analoage într-o oarecare măsură cu ceea ce sunt pentru individ rolurile jucate în vis de modalitățile sau modificările sale multiple și prin care el nu este afectat în natura sa intimă), nu există niciun motiv să se reducă toate aceste atribute la unul sau mai multe dintre ele, ori cel puțin nu poate exista decât un motiv, care nu este altul decât această tendință sistematică pe care am denunțat-o deja ca incompatibilă cu universalitatea metafizicii. Aceste atribute, oricare ar fi ele, sunt doar aspecte diferite ale acestui principiu unic ce determină realitatea întregii manifestări, pentru că el este Ființa însăși, iar diversitatea lor nu există decât din punctul de vedere al manifestării diferențiate, nu și din cel al principiului său sau al Ființei în sine, care este unitatea primordială și veritabilă. Acest lucru e adevărat chiar pen-

tru distincția cea mai universal posibilă în Ființă, cea între „esență" și „substanță", care sunt precum cei doi poli ai oricărei manifestări; *a fortiori* e la fel pentru aspecte mult mai particulare, deci mai contingente și de importanță secundară[10]: oricâtă valoare ar putea avea pentru individ, atunci când le consideră din punctul său special de vedere, acestea nu sunt propriu-zis decât simple „accidente" în Univers.

[10] Facem aluzie aici, în special, la distincția între „spirit" și „materie", așa cum o formulează, după Descartes, filozofia occidentală, la care a ajuns să fie redusă întreaga realitate, fie la ambii termeni ai acestei distincții, fie doar la unul sau la celălalt, dincolo de care e incapabilă să se ridice (vezi *Introducere generală în studiul doctrinelor hinduse*, partea a 2-a, cap. VIII).

Capitolul VII

POSIBILITĂŢILE CONŞTIINŢEI UNIVERSALE

Cele spuse cu privire la starea de vis ne-au determinat să vorbim puţin, într-un mod general, despre posibilităţile pe care le comportă fiinţa umană în limitele individualităţii sale şi, în particular, despre posibilităţile acestei stări individuale considerată sub aspectul conştiinţei, care constituie una din caracteristicile sale principale. Bineînţeles, nu ne situăm aici în punctul de vedere psihologic, deşi acesta se poate defini tocmai prin conştiinţa considerată ca un caracter inerent anumitor categorii de fenomene produse în fiinţa umană, ori (dacă se preferă un mod de exprimare mai imagistic) drept „conţinătorul" aceloraşi fenomene[1]1. Psihologul, de altfel, nu trebuie să se preocupe în fond de natura acestei conştiinţe, la fel cum geometrul nu cercetează natura spaţiului, pe care îl ia ca un dat incontestabil, considerându-l conţinătorul tuturor formelor pe care le studiază. Altfel spus, psihologia trebuie să se preocupe doar de ceea ce putem numi „conştiinţa fenomenală", aşadar de conştiinţa

[1] Raportul între conţinător şi conţinut, luat în sensul său literal, este un raport spaţial; însă aici nu trebuie înţeles decât într-un mod cu totul figurat, căci conştiinţa este fără întindere şi nu se situează în spaţiu.

considerată exclusiv în raporturile sale cu fenomenele, fără a se întreba dacă aceasta este sau nu expresia a ceva de un alt ordin, care, prin definiție chiar, nu mai ține de domeniul psihologic[2].

Pentru noi, conștiința este cu totul altceva decât pentru psiholog: ea nu constituie o stare a ființei particulare, nefiind de altfel singurul caracter distinctiv al stării individuale umane; chiar în studiul acestei stări, mai precis al modalităților sale extra-corporale, nu putem deci admite că totul se reduce la un punct de vedere mai mult sau mai puțin similar celui al psihologiei. Conștiința este mai degrabă o condiție de existență în anumite stări, dar nu strict în sensul în care vorbim, de exemplu, despre condițiile existenței corporale. S-ar putea spune, mai exact, deși poate părea puțin ciudat la prima vedere, că ea este o „rațiune de a fi" pentru stările în discuție, căci evident ființa individuală participă prin ea la Inteligența universală (*buddhi* din doctrina hindusă)[3]; însă, firește, ea este inerentă facultății mentale individuale (*manas*) sub forma sa determinată (ca *ahankāra*)[4] și, prin urmare, în alte stări, aceeași participare a ființei la Inteligența universală poate să se traducă într-un cu totul alt mod.

Conștiința (căreia nu pretindem de altfel să-i dăm aici o definiție completă, ceea ce ar fi fără-ndoială prea puțin util[5]) este așadar ceva particular, fie stării umane, fie altor

---

[2] Rezultă de aici că psihologia, orice ar putea pretinde unii, are exact același caracter de relativitate ca oricare altă știință specială și contingentă, neavând niciun raport cu metafizica; nu trebuie uitat de altfel că ea nu este decât o știință cu totul modernă și „profană", fără legătură cu nicio cunoaștere tradițională.

[3] Vezi *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. VII.

[4] *Ibid.*, cap VIII.

[5] Se ajunge, într-adevăr (pentru lucruri despre care fiecare de la sine are o noțiune destul de clară, cum e cazul aici), ca definiția să apară mai complexă și mai obscură decât lucrul însuși.

stări individuale mai mult sau mai puțin analoage acesteia. Prin urmare, ea nu este nicidecum un principiu universal și, dacă constituie totuși o parte integrantă și un element necesar al Existenței universale, nu e decât exact cu același titlu ca toate condițiile proprii oricărei stări de ființă, fără să posede în această privință nici cel mai mic privilegiu, la fel cum nici stările la care ea se referă nu posedă niciun privilegiu în raport cu alte stări[6].

În pofida acestor restricții esențiale, conștiința, în starea individuală umană, nu e mai puțin susceptibilă, ca și această stare, de o extensie indefinită; chiar la omul obișnuit, adică la cel ce nu și-a dezvoltat în mod special modalitățile sale extra-corporale, ea se întinde efectiv mult mai departe decât se presupune de obicei. Se admite în general, e adevărat, că conștiința în mod actual clară și distinctă nu este întreaga conștiință, că nu este decât o porțiune mai mult sau mai puțin considerabilă a ei, ceea ce rămâne în afară depășind-o mult în întindere și complexitate. Dar, dacă psihologii recunosc existența unui „subconștient", abuzând de el uneori ca de un mijloc de explicație foarte comod, în care introduc fără distincție tot ce nu știu unde să claseze printre fenomenele pe care le studiau, ei au uitat întotdeauna să ia în considerare în mod corelativ un „supraconștient"[7], ca și

[6] Asupra acestei echivalențe a tuturor stărilor din punctul de vedere al ființei totale, vezi *Simbolismul Crucii*, cap. XXVII.

[7] Anumiți psihologi au folosit totuși termenul „supraconștient", dar n-au înțeles prin el decât conștiința normală, clară și distinctă, în opoziție cu „subconștientul"; în aceste condiții, acesta nu este decât un neologism perfect inutil. Dimpotrivă, ceea ce înțelegem noi aici prin „supraconștient" este într-adevăr simetric „subconștientului", în raport cu conștiința obișnuită, folosirea acestui termen nesuprapunându-se în acest caz cu a altuia.

cum conștiința n-ar putea să se prelungească atât în sus cât și în jos, în măsura în care aceste noțiuni relative de „sus" și „jos" au aici un sens oarecare, și e verosimil să aibă unul, cel puțin, pentru punctul de vedere special al psihologilor. Să notăm de altfel că „subconștientul" și „supraconștientul" nu sunt în realitate decât simple prelungiri ale conștiinței, care nu ne scot nicidecum din domeniul său integral și, în consecință, nu pot fi asimilate cu „inconștientul", așadar cu ceea ce este în afara conștiinței, ci, dimpotrivă, trebuie cuprinse în noțiunea completă a conștiinței individuale.

În aceste condiții, conștiința individuală poate fi suficientă pentru a da socoteală, din punct de vedere mental, de tot ce se petrece în domeniul individualității, fără a fi nevoie să se apeleze la ipoteza bizară a unei „pluralități de conștiințe", pe care unii au înțeles-o în sensul literal al unui „polipsihism". E adevărat că „unitatea eu-lui", așa cum este considerată de obicei, e la fel de iluzorie; dar, dacă este așa, e adevărat că pluralitatea și complexitatea existente chiar în sânul conștiinței, ce se prelungește în modalități din care unele pot fi foarte îndepărtate și obscure, precum cele care constituie ceea ce se poate numi „conștiința organică"[8], la fel ca majoritatea celor ce se manifestă în starea de vis.

Pe de altă parte, extensia indefinită a conștiinței face complet inutile anumite teorii ciudate apărute în epoca noastră, imposibilitatea lor metafizică fiind suficientă pentru a le respinge cu totul. Nu ne referim aici doar la ipotezele mai mult sau mai puțin „reincarnaționiste" și la toate cele comparabile cu ele, care implică deopotrivă o limitare a Posibilității universale, și asupra cărora am avut deja ocazia să ne pronunțăm cu toate dezvoltările necesare[9]; avem

[8] Vezi *Omul și devenirea sa după Vedânta*, cap. XVIII.

[9] *L'Erreur spirite*, partea a 2-a, cap. VI; *Simbolismul Crucii*, cap. XV.

în special în vedere ipoteza „transformistă", care de altfel a pierdut mult din considerația nemeritată de care s-a bucurat o vreme[10].

Pentru a preciza acest punct fără a ne întinde asupra lui prea mult, va trebui să remarcăm că pretinsa lege a „paralelismului ontogeniei cu filogenia" (unul din principalele postulate ale „transformismului") presupune, înainte de toate, că există realmente o „filogenie" sau o „filiație a speciei", ceea ce nu este un fapt, ci o ipoteză gratuită; singurul fapt ce poate fi constatat este realizarea anumitor forme organice pentru individ în cursul dezvoltării sale embrionare și, din moment ce el realizează aceste forme în acest mod, nu e necesar să le fi realizat deja în așa-numitele „existențe succesive", nici ca specia căreia îi aparține să le fi realizat pentru el într-o dezvoltare la care, ca individ, n-a luat parte.

De altfel, lăsând deoparte considerațiile embriologice, concepția stărilor multiple ne permite să considerăm toate aceste stări ca existând simultan într-o aceeași ființă și nu ca fiind parcurse succesiv în cursul unei „descendențe", care ar fi trecut, nu doar de la o ființă la alta, ci chiar de la o specie la alta[11]. Unitatea speciei este, într-un sens, mai veritabilă și mai esențială decât cea a individului[12], fapt ce se opune

---

[10] Succesul acestei teorii a fost de altfel datorat într-o mare măsură unor cauze ce nu au nimic „științific", dar care țin în mod direct de caracterul său antitradițional; din aceleași cauze este de prevăzut că, deși niciun biolog serios nu va mai crede în ea, aceasta va supraviețui încă multă vreme în manualele școlare și în lucrările de popularizare.

[11] Trebuie înțeles bine că imposibilitatea schimbării speciei nu se aplică decât la speciile veritabile, care nu coincid întotdeauna cu cele desemnate ca atare în clasificările zoologilor și botaniștilor, aceștia putând lua din greșeală drept specii distincte pe cele ce nu sunt în realitate decât rase sau varietăți ale aceleiași specii.

[12] Această afirmație poate părea destul de paradoxală la prima vedere, dar ea se justifică suficient când se ia în considerare cazul vegetalelor și al anumitor animale numite inferioare, precum polipii și viermii, la care e

realității unei asemenea „descendențe"; dimpotrivă, ființa care, ca individ, aparține unei specii determinate, nu este mai puțin, în același timp, independentă de această specie în stările sale extra-individuale, putând chiar, fără a merge prea departe, să aibă legături cu alte specii prin prelungirile individualității sale. De exemplu, cum am spus mai sus, omul care îmbracă o anumită formă în vis, alcătuiește prin chiar această formă o modalitate secundară a propriei individualități și, prin urmare, o realizează efectiv conform singurului mod în care această realizare îi este accesibilă. Există de asemenea, din același punct de vedere, alte prelungiri individuale de un ordin destul de diferit, care prezintă un caracter mai degrabă organic; însă această problemă ne-ar antrena prea departe, de aceea o indicăm doar în trecere[13].

De altfel, pentru o respingere mai completă și mai detaliată a teoriilor „transformiste", trebuie să ne raportăm mai ales la studiul naturii speciei și a condițiilor sale de existență, studiu ce nu ni-l putem propune acum; însă este esențial de remarcat că simultaneitatea stărilor multiple e suficientă pentru a dovedi inutilitatea unor asemenea ipoteze, care sunt de nesusținut dacă le considerăm din punct de vedere metafizic, și al căror defect principal antrenează în mod necesar falsitatea lor de fapt.

Insistăm în special asupra simultaneității stărilor ființei, deoarece, chiar pentru modificările individuale, care se realizează succesiv în ordinul manifestării, dacă ele n-ar fi concepute ca simultane în principiu, existența lor n-ar putea fi decât pur iluzorie. Nu numai că „trecerea formelor" în

---

aproape imposibil să ne dăm seama dacă suntem în prezența unuia sau a mai multor indivizi și să determinăm în ce măsură acești indivizi sunt cu adevărat distincți unii de alții, pe când limitele speciei, dimpotrivă, apar întotdeauna destul de clar.

[13] Cf. *L'Erreur spirite*, pp. 249-252.

manifestare (cu condiția să i se păstreze caracterul cu totul relativ și contingent) este deplin compatibilă cu „permanenta actualitate" a tuturor lucrurilor în nemanifestat, dar, dacă n-ar exista niciun principiu al schimbării, schimbarea însăși, așa cum am explicat cu alte ocazii, ar fi lipsită de orice realitate.

Capitolul VIII

MENTALUL, ELEMENT CARACTERISTIC AL INDIVIDUALITĂŢII UMANE

Conştiinţa, cum am spus, înţeleasă în sensul său cel mai general, nu poată fi privită ca riguros proprie fiinţei umane ca atare, ca susceptibilă s-o caracterizeze cu excluderea tuturor celorlalte. Există într-adevăr, chiar în domeniul manifestării corporale (ce nu reprezintă decât o porţiune restrânsă a treptei de Existenţă unde se situează fiinţa umană), şi în acea parte, mai apropiată nouă, a manifestării corporale care constituie existenţa terestră, o multitudine de fiinţe ce nu aparţin speciei umane, dar care prezintă totuşi destule asemănări cu aceasta, sub multe raporturi, pentru a le presupune lipsite de conştiinţă, chiar luată doar în sensul său psihologic obişnuit. Într-un grad sau în altul, acesta este cazul tuturor speciilor de animale, care dovedesc de altfel în mod evident posesiunea conştiinţei; a fost nevoie de toată orbirea spiritului de sistem pentru a da naştere unei teorii atât de contrare oricărei evidenţe precum este teoria carteziană a „animalelor-maşini". Poate ar trebui chiar să se meargă mai departe şi, pentru celelalte regnuri organice, dacă nu

pentru toate ființele lumii corporale, să se ia în considerare posibilitatea altor forme ale conștiinței, care apar legate în special de condiția vitală; însă acest lucru nu are acum importanță pentru ceea ce ne-am propus să stabilim.

Totuși, există cu siguranță o formă a conștiinței, printre celelalte pe care le poate îmbrăca, care este propriu-zis umană, această formă determinată (*ahankāra* sau „conștiința eu-lui") fiind inerentă facultății pe care o numim „mental", adică tocmai acelui „simț intern" desemnat în sanscrită sub numele de *manas*, care este într-adevăr caracteristica individualității umane[1]. Această facultate este ceva cu totul special, care, cum am explicat pe larg în alte ocazii, trebuie distinsă cu atenție de intelectul pur, acesta, în virtutea universalității sale, trebuind dimpotrivă să fie privit ca existând în toate ființele și în toate stările, oricare ar putea fi modalitățile prin care va fi manifestată existența sa; și n-ar trebui văzut în „mental" decât ceea ce este cu adevărat, adică, pentru a folosi limbajul logicienilor, o „diferență specifică" pur și simplu, fără ca posesiunea sa să poată antrena prin ea însăși, pentru om, vreo superioritate efectivă asupra celorlalte ființe.

Într-adevăr, n-ar putea fi vorba de superioritate sau de inferioritate, pentru o ființă considerată în raport cu celelalte, decât în ceea ce are ea comun cu acestea și care implică o diferență, nu de natură, ci doar de grad, pe când „mentalul"

[1] Vezi *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. VIII. – Folosim termenul „mental", preferându-l oricărui altuia, deoarece rădăcina sa este aceeași cu a sanscritului *manas*, care se regăsește în latinul *mens*, englezul *mind* etc.; de altfel, numeroasele apropieri lingvistice ce se pot stabili ușor cu privire la această rădăcină *man* sau *men* și la diversele semnificații ale cuvintelor pe care ea le formează, arată clar că e vorba aici de un element privit ca esențial caracteristic ființei umane, căci denumirea sa servește adesea și la a o numi pe aceasta, ceea ce implică faptul că această ființă este suficient definită prin prezența elementului în chestiune (cf. *Ibid.*, cap. I).

este tocmai ceea ce există special în om, ceea ce nu are în comun cu ființele non-umane, așadar ceva în privința căruia el nu poate fi comparat în niciun fel cu acestea. Ființa umană, într-o anumită măsură, va putea fi deci privită ca superioară sau inferioară altor ființe dintr-un punct sau altul de vedere (superioritate sau inferioritate de altfel întotdeauna relative, bineînțeles); însă luarea în considerare a „mentalului", din moment ce intră ca „diferență" în definirea ființei umane, nu va putea oferi niciodată un punct de comparație.

Pentru a exprima același lucru în alți termeni, putem relua pur și simplu definiția aristotelică și scolastică a omului ca „animal rațional": dacă îl definim astfel, și dacă privim în același timp rațiunea, sau mai bine „raționalitatea", ca fiind în mod propriu ceea ce logicienii Evului Mediu numeau o *differentia animalis*, este evident că prezența acesteia nu poate constitui nimic mai mult decât un simplu caracter distinctiv. Într-adevăr, această diferență nu se aplică decât regnului animal, pentru a caracteriza specia umană distingând-o în mod esențial de toate celelalte specii de același gen; dar ea nu se aplică ființelor ce nu aparțin acestui regn, astfel încât asemenea ființe (precum îngerii, de exemplu) nu pot fi în niciun caz numite „raționale", această distincție arătând doar că natura lor este diferită de cea a omului, fără a implica desigur pentru ele nicio inferioritate în raport cu acesta[2]. Pe de altă parte, e firesc ca definiția pe care am amintit-o să nu se aplice omului decât în calitatea lui de ființă individuală, căci doar ca atare el poate fi privit ca aparținând regnului animal[3]; ca ființă individuală omul

[2] Vom vedea mai departe că ființele „angelice" sunt propriu-zis stările supra-individuale ale manifestării, adică cele ce aparțin domeniului manifestării informale.

[3] Amintim că specia este în mod esențial de ordinul manifestării individuale, fiind strict imanentă unei anumite trepte definite a Existenței

este într-adevăr caracterizat prin rațiune, sau mai bine zis prin „mental", în acest termen mai cuprinzător intrând rațiunea propriu-zisă, care este unul din aspectele sale, fără îndoială principalul.

Atunci când spunem, vorbind de „mental" sau de rațiune (sau ceea ce revine aproape la același lucru, de gândirea sub modul său uman), că sunt facultăți individuale, firește că ele nu trebuie înțelese ca facultăți proprii unui individ cu excluderea celorlalți, ori esențial și radical diferite la fiecare individ (lucru identic în fond, căci nu s-ar putea spune într-adevăr, în acest caz, că sunt aceleași facultăți, astfel încât n-ar fi vorba decât de o asimilare pur verbală), ci drept facultăți aparținând indivizilor ca atare, care n-ar mai avea nicio rațiune de a fi dacă le-am situa în afara unei anumite stări individuale și a considerațiilor particulare ce definesc existența în această stare. În acest sens, rațiunea, de exemplu, este în mod propriu o facultate individuală umană, deoarece, dacă e adevărat că ea este în fond, în esența sa, comună tuturor oamenilor (altfel n-ar putea evident servi la a defini natura umană), și că nu diferă de la un individ la altul decât în aplicarea și în modalitățile sale secundare, ea nu aparține mai puțin oamenilor ca indivizi, și doar ca indivizi, tocmai pentru că este caracteristica individualității umane; și trebuie să se țină seama că, doar printr-o transpoziție pur analogică se poate lua în considerare, în mod legitim, corespondența sa în universal.

Așadar, și insistăm asupra acestui lucru pentru a elimina orice posibilă confuzie (confuzie pe care concepțiile „raționaliste" ale Occidentului modern o comit cât se poate de ușor), dacă se ia cuvântul „rațiune" deopotrivă într-un sens universal și într-un sens individual, trebuie avut grijă

---

universale și, în consecință, ființa nu e legată de ea decât în starea sa corespondentă acestei trepte.

întotdeauna să se remarce că această dublă întrebuințare a unui același termen (care de altfel, la rigoare, ar trebui evitată), nu este decât indicarea unei simple analogii ce exprimă reflectarea unui principiu universal (care nu este altul decât *buddhi*) în ordinul mental uman[4]. Numai în virtutea acestei analogii, care nu este în niciun grad o identificare, se poate numi „rațiune", într-un anumit sens (sub rezerva precedentă), ceea ce în universal corespunde, printr-o transpoziție potrivită, rațiunii umane, ori, altfel spus, aceleia căreia îi este expresie, ca traducere și manifestare, în mod individualizat[5].

De altfel, principiile fundamentale ale cunoașterii, chiar dacă sunt privite ca expresia unui fel de „rațiune universală", înțeleasă în sensul *Logos*-ului platonician și alexandrin, nu depășesc mai puțin din acest motiv, dincolo de orice măsură atribuibilă, domeniul particular al rațiunii individuale, care este exclusiv o facultate de cunoaștere distinctivă și discursivă[6], și căreia ele i se impun ca date de ordin transcendent

---

[4] În ordinul cosmic, reflectarea corespondentă a aceluiași principiu își are expresia în *Manu* tradiției hinduse (vezi *Introducere generală în studiul doctrinelor hinduse*, partea a 3-a, cap. V și *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. IV).

[5] Conform filozofilor scolastici, o transpoziție de acest gen trebuie efectuată de fiecare dată când se trece de la atributele ființelor create la atributele divine, astfel încât doar analogic pot fi aplicați – și unora și altora – aceiași termeni, și pentru a arăta că există în Dumnezeu principiul tuturor calităților aflate în om sau în orice altă ființă, cu condiția, bineînțeles, să fie vorba de calități realmente pozitive (și nu de cele care, nefiind decât consecința unei privații sau unei limitații, nu au decât o existență pur negativă oricare ar fi de altfel aparențele, fiind în consecință lipsite de principiu).

[6] Cunoașterea discursivă, opunându-se cunoașterii intuitive, este în fond sinonimă cunoașterii indirecte și mediate; ea nu este deci decât o cunoaștere cu totul relativă, și într-un fel prin reflectare sau prin participare; datorită caracterului ei de exterioritate, care lasă să subziste dualitatea

ce condiționează în mod necesar orice activitate mentală. Acest lucru este evident, de altfel, din momentul în care se remarcă faptul că aceste principii nu presupun nicio existență particulară, ci sunt dimpotrivă presupuse în mod logic ca premise, cel puțin implicite, ale oricărei afirmații adevărate de ordin contingent. Se poate chiar spune că, în virtutea universalității lor, aceste principii, care domină orice logică posibilă, au în același timp, sau mai degrabă înainte de toate, o importanță ce se întinde mult dincolo de domeniul logicii, căci acesta, cel puțin în accepțiunea sa obișnuită și filozofică[7], nu este și nu poate fi decât o aplicație, mai mult sau mai puțin conștientă de altfel, a principiilor universale la condițiile particulare ale gândirii umane individualizate[8].

Aceste câteva precizări, deși se îndepărtează puțin de subiectul principal al studiului nostru, ni s-au părut necesare pentru a face să se-nțeleagă mai bine în ce sens spunem că „mentalul" este o facultate sau o proprietate a individului ca atare, și că această proprietate reprezintă elementul esențial caracteristic al stării umane. Intenționat, de altfel, când ajungem să vorbim despre „facultăți", lăsăm acestui termen o accepțiune destul de vagă și nedeterminată; el este astfel susceptibil de o aplicație mai generală, în cazurile în care n-ar exista niciun avantaj în a-l înlocui cu un alt termen mai special pentru că e mai clar definit.

---

subiect-obiect, ea n-ar putea găsi în sine însăși garanția adevărului său, ci trebuie s-o primească de la principiile ce o depășesc și care sunt de ordinul cunoașterii intuitive, adică pur intelectuală.

[7] Facem această restricție deoarece logica, în civilizații orientale ale Indiei și Chinei, prezintă un caracter diferit, care face din ea un „punct de vedere" (*darśan*) al doctrinei totale și o veritabilă „știință tradițională" (vezi *Introducere generală în studiul doctrinelor hinduse*, partea a 3-a, cap. IX).

[8] Cf. *Simbolismul Crucii*, cap. XVII.

În ce privește distincția esențială între „mental" și intelectul pur, vom aminti doar acest lucru: intelectul, în trecerea de la universal la individual, produce conștiința, însă aceasta, fiind de ordin individual, nu este nicidecum identică principiului intelectual însuși, deși provine în mod imediat din el ca rezultantă a intersecției acestui principiu cu domeniul special al anumitor condiții de existență prin care este definită individualitatea luată în considerare[9]. Pe de altă parte, facultății mentale, unită în mod direct cu conștiința, îi aparține propriu-zis gândirea individuală, care este de ordin formal (și după cele spuse, includem aici rațiunea, memoria și imaginația), nefiind inerentă intelectului transcendent (*buddhi*), ale cărui atribute sunt în mod esențial informale[10]. Acest lucru arată clar cât este de restrânsă și de specializată această facultate mentală, deși e susceptibilă, totuși, de a desfășura posibilități indefinite; ea este deci mult mai puțin și în același timp mult mai mult decât ar dori-o concepțiile prea simplificate, ba chiar „simpliste" ale psihologilor occidentali[11].

---

[9] Această intersecție este, conform celor expuse în altă parte, cea a „Razei Cerești" cu planul său de reflexie (*ibid.*, cap. XXIV).

[10] Vezi *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. VII și VIII.

[11] E ceea ce am arătat deja mai sus cu privire la posibilitățile „eu-lui" și a locului său în ființa totală.

Capitolul IX

IERARHIA FACULTĂŢILOR INDIVIDUALE

Deosebirea profundă între intelect şi mental constă în mod esenţial, cum am spus, în faptul că primul este de ordin universal, pe când al doilea este de ordin pur individual; prin urmare, ele nu pot fi aplicate aceluiaşi domeniu nici aceloraşi obiecte, fiind cazul, în această privinţă, să se distingă la fel ideea informală de gândirea formală, aceasta din urmă nefiind decât expresia mentală a primeia, adică traducerea ei în mod individual. Activitatea fiinţei, în aceste două ordine diferite care sunt intelectualul şi mentalul, poate ajunge, deşi exercitându-se simultan, să se disocieze până la a le face complet independente unul de celălalt în privinţa manifestările lor; dar nu putem decât semnala în trecere acest lucru fără a insista asupra lui, căci orice dezvoltare a acestui subiect ne-ar antrena inevitabil în afara punctului de vedere strict teoretic la care ne-am propus să ne limităm acum.

Pe de altă parte, principiul psihic ce caracterizează individualitatea umană are o dublă natură: în afara elementului mental propriu-zis, el cuprinde deopotrivă elementul

sentimental sau emotiv, care, evident, ține de asemenea de domeniul conștiinței individuale, dar este și mai îndepărtat de intelect și, în același timp, mai strâns dependent de condițiile organice, deci mai apropiat de lumea corporală sau sensibilă. Această nouă distincție, deși stabilită în interiorul a ceea ce este propriu-zis individual, prin urmare mai puțin fundamentală decât precedenta, este totuși mult mai profundă decât poate părea la prima vedere; și multe erori sau confuzii ale filozofiei occidentale, în particular sub forma sa psihologică[1], provin din faptul că, în ciuda aparențelor, ignoră în fond la fel de mult această distincție ca și pe cea dintre intelect și mental, ori cel puțin din faptul că nu-i cunoaște importanța reală.

Mai mult, distincția – am putea spune chiar separația acestor facultăți – arată că există o veritabilă multiplicitate de stări, sau mai precis de modalități, în individul însuși, deși acesta, în ansamblul său, nu constituie decât o singură stare a ființei totale; analogia între parte și întreg se regăsește aici ca peste tot[2]. Se poate deci vorbi de o ierarhie de stări ale ființei totale; numai că, facultățile individului, dacă sunt indefinite în extensia lor posibilă, sunt totuși în număr definit, simplul fapt de a le subdiviza mai mult sau mai puțin, printr-o disociere împinsă mai mult sau mai puțin departe, neadăugându-le evident nicio potențialitate nouă, pe când, cum am spus-o deja, stările ființei sunt într-adevăr în multitudine indefinită, și asta prin chiar natura lor, care este (pentru stările manifestate) aceea de a corespunde tuturor treptelor Existenței universale. S-ar putea spune că, în ordi-

[1] Am folosit intenționat această expresie, pentru că unii, în loc să așeze psihologia la locul său legitim de știință experimentală, pretind să facă din ea punctul de plecare și fundamentul unei pseudo-metafizici, care, bineînțeles, e lipsită de orice valoare.

[2] Vezi *Simbolismul Crucii*, cap. II și III.

nul individual, distincția nu se operează decât prin diviziune, în ordinul extra-individual ea operându-se, dimpotrivă, prin multiplicare; aici, ca în toate cazurile, analogia se aplică așadar în sens invers[3].

Nu avem nicidecum intenția să intrăm acum în studiul special și detaliat al diferitelor facultăți individuale și al funcțiunilor sau atribuțiilor lor; acest studiu ar avea obligatoriu un caracter mai degrabă psihologic, cel puțin atâta timp cât am tinde la teoria acestor facultăți, pe care ar fi suficient de altfel să le numim pentru ca propriile lor obiecte să fie destul de clar definite prin chiar acest fapt, cu condiția, bineînțeles, de a rămâne la generalități, care singure ne interesează acum. Cum analizele mai mult sau mai puțin subtile nu sunt de resortul metafizicii (ele fiind de obicei cu atât mai vane cu cât sunt mai subtile), le lăsăm bucuroși în seama filozofilor, care-și fac o profesie din a se complace în ele. Pe de altă parte, intenția noastră prezentă nu este de a trata complet chestiunea alcătuirii ființei umane, pe care am expus-o deja într-o altă lucrare[4], ceea ce ne dispensează de dezvoltări mai ample asupra acestor puncte de importanță secundară în raport cu subiectul ce ne preocupă acum.

În fond, dacă am găsit de cuviință să spunem câteva cuvinte despre ierarhia facultăților individuale, e numai pentru că ea ne permite să ne dăm mai bine seama de ceea ce pot fi stările multiple, oferind astfel despre ele o imagine redusă, cuprinsă în limitele posibilității individuale umane. Această imagine nu poate fi exactă, conform măsurii sale, decât dacă se ține seama de rezervele pe care le-am formulat în ce privește aplicația analogiei. Pe de altă parte, cum ea va fi cu atât mai bună cu cât va fi mai puțin restrânsă, ar trebui să cuprindă, alături de noțiunea generală a ierarhiei facul-

[3] Vezi *ibid.*, cap. II și XXIX.

[4] *Omul și devenirea sa după Vedānta.*

tăților, considerarea diverselor prelungiri ale individualității despre care am avut ocazia să vorbim mai înainte.

De altfel, aceste prelungiri, care sunt de diferite ordine, pot intra în egală măsură în subdiviziunile ierarhiei generale; există chiar unele care, fiind într-un fel de natură organică așa cum am spus, sunt în legătură cu ordinul corporal, dar cu condiția de a vedea până și în acesta ceva psihic într-un anumit grad, această manifestare corporală fiind învăluită și pătrunsă deopotrivă de manifestarea subtilă, în care își are principiul său imediat. Nu e cazul, într-adevăr, de a separa ordinul corporal de celelalte ordine individuale (adică de celelalte modalități ce aparțin aceleiași stări individuale considerată în integralitatea extensiei sale), cum nici acestea nu trebuie separate între ele, deoarece el se situează la același nivel cu ele în ansamblul Existenței universale și, în consecință, în totalitatea stărilor ființei. Însă, pe când celelalte distincții au fost neglijate și uitate, acesteia i s-a acordat o importanță exagerată datorită dualismului „spirit-materie" a cărui concepție a prevalat, din diverse cauze, în tendințele filozofice ale Occidentului modern[5].

[5] Vezi *Introducere generală în studiul doctrinelor hinduse*, partea a 2-a, cap. VIII, și *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. V. – Cum am arătat deja, originea și responsabilitatea acestui dualism trebuie atribuită lui Descartes, deși concepțiile sale își datorează succesul faptului că nu erau în definitiv decât expresia sistematizată a tendințelor preexistente, aceleași care sunt propriu-zis caracteristice spiritului modern. Cf. *Criza lumii moderne*, pp. 70-73, ediția a 2-a (trad. de Anca Manolescu, Ed. Humanitas, București, 1993 –n.t.)

Capitolul X

LIMITELE INDEFINITULUI

Deşi am vorbit de o ierarhie a facultăţilor individuale, este important să nu se piardă niciodată din vedere că ele sunt cuprinse în expansiunea unei singure stări a fiinţei totale, adică într-un plan orizontal al reprezentării geometrice a fiinţei, aşa cum am expus-o în studiul nostru precedent, pe când ierarhia diferitelor stări este marcată prin suprapunerea lor conform direcţiei axei verticale a aceleiaşi reprezentări. Prima din aceste două ierarhii nu ocupă deci, la drept vorbind, niciun loc în a doua, deoarece ansamblul său se reduce în aceasta la un singur punct (punctul de întâlnire al axei verticale cu planul corespondent stării luate în considerare); altfel spus, diferenţa modalităţilor individuale, neraportându-se decât la sensul de „amploare", e riguros nulă conform celui al „exaltării"[1].

Nu trebuie uitat, pe de altă parte, că „amploarea", în desfăşurarea integrală a fiinţei, e indefinită la fel ca şi „exaltarea"; şi acest lucru ne permite să vorbim de indefinitatea

[1] Asupra semnificaţiei acestor termeni împrumutaţi din ezoterismul islamic, vezi *Simbolismul Crucii*, cap. III.

posibilităților fiecărei stări, dar, bineînțeles, fără ca această indefinitate să presupună o absență a limitelor.

Am explicat deja suficient cele de mai sus, stabilind distincția între Infinit și Indefinit, dar putem introduce aici o figurare geometrică despre care n-am vorbit încă: într-un plan orizontal oarecare, limitele indefinitului sunt marcate de cercul-limită pe care unii matematicieni l-au numit, de altfel în mod absurd, „dreapta infinitului"[2], și acest cerc nu este închis în niciunul din punctele sale, fiind un mare cerc (secțiune printr-un plan diametral) al sferoidului indefinit a cărui desfășurare cuprinde integralitatea întinderii, reprezentând totalitatea ființei[3]. Dacă vom lua acum în considerare, în planul lor, modificările individuale ca părți ale unui ciclu oarecare exterior centrului (adică fără identificare cu acesta conform razei centripete) și propagându-se indefinit în mod vibratoriu, ajungerea lor la cercul-limită (conform razei centrifuge) corespunde maximului lor de dispersie, dar, în același timp, acesta e în mod necesar punctul de oprire al mișcării lor centrifuge.

Această mișcare, indefinită în toate sensurile, reprezintă multiplicitatea punctelor de vedere parțiale, în afara unității punctului de vedere central, din care provin totuși, ca razele emanate ale centrului comun, și care constituie astfel unitatea lor esențială și fundamentală, dar nu actualmente realizată în raport cu calea lor de exteriorizare graduală, contingentă și multiformă, în indefinitatea manifestării.

---

[2] Această denumire vine din faptul că un cerc a cărui rază crește indefinit are ca limită o dreaptă; și, în geometria analitică, ecuația cercului-limită de care e vorba, și care este locul tuturor punctelor planului indefinit îndepărtat de centru (originea coordonatelor), se reduce efectiv la o ecuație de gradul întâi ca și cea a unei drepte.

[3] Vezi *Simbolismul Crucii*, cap. XX.

Vorbim aici de exteriorizare situându-ne în punctul de vedere al manifestării; dar nu trebuie uitat că orice exteriorizare este, ca atare, esențial iluzorie, deoarece, cum am afirmat mai sus, multiplicitatea, care este conținută în unitate fără ca aceasta să fie afectată de acest lucru, nu poate niciodată să iasă din ea, ceea ce ar implica o „alterare" (în sens etimologic) în contradicție cu imutabilitatea principială[4]. Punctele de vedere parțiale, în multitudine indefinită, adică toate modalitățile unei ființe în fiecare din stările sale, nu sunt așadar, în definitiv, decât aspecte fragmentare ale punctului de vedere central (fragmentare de altfel cu totul iluzorie și ea, acesta fiind în mod esențial indivizibil în realitate, prin chiar faptul că unitatea este fără părți), „reintegrarea" lor în unitatea acestui punct de vedere central și principial nefiind propriu-zis decât o „integrare" în sensul matematic al acestui termen: ea n-ar putea exprima decât faptul că, într-un moment oarecare, elementele ar fi putut să fie realmente detașate de suma lor, sau să fie considerate ca atare altfel decât printr-o simplă abstracție. E adevărat că această abstracție nu este întotdeauna efectuată în mod conștient, pentru că ea este o consecință necesară a restricției facultăților individuale sub una sau alta din modalitățile lor speciale, doar o modalitate fiind realizată în mod actual de ființa situată într-unul sau altul din aceste puncte de vedere parțiale de care e vorba aici.

Aceste câteva remarci ne pot ajuta să înțelegem cum trebuie considerate limitele indefinitului, și în ce fel realizarea lor este un factor important al unificării efective a ființei[5].

---

[4] Asupra distincției între „interior" și „exterior" și a limitelor în care este valabilă, vezi *ibid.*, cap. XXIX.

[5] Acest lucru trebuie apropiat de ceea ce am spus altundeva, anume că perfecta omogenitate se realizează în plenitudinea expansiunii, la fel cum,

Concepția lor, chiar numai teoretică, trebuie să se recunoască, nu e lipsită de dificultate, fiind necesar să fie așa, firește, căci indefinitul este tocmai cel ale cărui limite se îndepărtează până la a fi pierdute din vedere, adică până la a scăpa facultăților noastre, cel puțin în exercițiul obișnuit al acestora. Însă, aceste facultăți fiind la rândul lor susceptibile de o extensie indefinită, indefinitul le depășește nu în virtutea naturii lor, ci doar în virtutea unei limitări de fapt, datorată gradului de dezvoltare prezent al majorității ființelor umane, astfel încât nu există în această concepție nicio imposibilitate, și de altfel nu ieșim prin ea din ordinul posibilităților individuale.

Oricum, pentru a fi mai precișI în această privință, ar trebui luate în considerare în mod mai particular, cu titlu de exemplu, condițiile speciale ale unei anumite stări de existență sau, pentru a ne exprima mai riguros, ale unei anumite modalități definite, precum cea care constituie existența corporală, lucru pe care nu-l putem face în limitele prezentei expuneri; și asupra acestei chestiuni vom reveni, cum am promis deja în mai multe rânduri, în studiul pe care ne-am propus să-l consacrăm în întregime condițiilor existenței corporale.

---

invers, extrema distincție nu este realizabilă decât în extrema universalitate (*ibid.*, cap. XX).

CAPITOLUL XI

PRINCIPII DE DISTINCŢIE ÎNTRE STĂRILE FIINŢEI

Până aici, în ce priveşte în special fiinţa umană, am luat în considerare mai ales extensiunea posibilităţii individuale, doar ea constituind de altfel starea propriu-zis umană; însă fiinţa ce posedă această stare posedă de asemenea, cel puţin virtual, toate celelalte stări, fără de care n-ar mai putea fi vorba de fiinţa totală. Dacă se iau în considerare toate aceste stări în raporturile lor cu starea individuală umană, ele pot fi clasate în „preumane" şi „postumane", însă fără ca folosirea acestor termeni să necesite în vreun fel sugerarea ideii unei succesiuni temporale. Nu se poate pune problema aici a lui „înainte" şi „după" decât într-un mod cu totul simbolic[1],

[1] Cf. *Omul şi devenirea sa după Vedānta*, cap. XVII. – Acest simbolism temporal este de altfel folosit constant în teoria ciclurilor, putând fi aplicat ansamblului fiinţelor sau fiecăreia din ele în particular; ciclurile cosmice nu sunt altceva decât stările sau treptele Existenţei universale, ori modalităţile lor secundare când e vorba de cicluri subordonate şi mai restrânse, care prezintă de altfel faze corespondente celor ale ciclurilor mai întinse în care ele se integrează, în virtutea acestei analogii între parte şi tot de care am vorbit deja.

nefiind vorba decât de un ordin de consecință pur logic, ori mai degrabă în același timp logic și ontologic, în diversele cicluri ale desfășurării ființei, pentru că, metafizic vorbind, adică din punct de vedere principial, toate ciclurile sunt esențial simultane, ele neputând deveni succesive decât în mod accidental, având în vedere anumite condiții speciale ale manifestării.

Insistăm cu atât mai mult asupra acestui punct, cu cât condiția temporală, oricât de generalizată ar fi presupusă, nu este aplicabilă decât anumitor cicluri sau anumitor stări particulare, precum starea umană, sau chiar anumitor modalități ale acestor stări, cum ar fi modalitatea corporală (unele prelungiri ale individualității umane putând scăpa timpului, fără a ieși astfel din ordinul posibilităților individuale), această condiție temporală neputând interveni sub niciun titlu în totalizarea ființei[2]. Lucrurile stau la fel, de altminteri, pentru condiția spațială sau oricare altă condiție căreia îi suntem supuși în mod actual ca ființe individuale, ca și pentru cele cărora le sunt supuse toate celelalte stări de manifestare cuprinse în integralitatea domeniului Existenței universale.

E desigur legitim să se stabilească, cum am indicat, o distincție în ansamblul stărilor ființei raportându-le la starea umană, numindu-le în mod logic anterioare sau posterioare, ori chiar superioare sau inferioare acesteia, și am arătat de la început motivele ce justifică o asemenea distincție. Însă, la drept vorbind, acesta nu este decât un punct de vedere

[2] Acest lucru e adevărat nu doar în privința timpului, ci și a „duratei", care cuprinde, conform anumitor concepții, în afara timpului, toate celelalte moduri posibile de succesiune, adică toate condițiile care, în alte stări de existență, pot corespunde analogic la ceea ce este timpul în starea umană (vezi *Simbolismul Crucii*, cap. XXX).

foarte particular, iar faptul că, în prezent, el este punctul nostru de vedere nu trebuie să ne înșele în această privință; de aceea, în toate cazurile în care nu e indispensabilă situarea în acest punct de vedere, este mai bine să se recurgă la un principiu distinctiv de un ordin mai general și cu un caracter mai fundamental, fără a uita niciodată, de altfel, că orice distincție este obligatoriu ceva contingent.

Cea mai principială distincție, dacă se poate spune așa, susceptibilă de aplicația cea mai universală, e cea între stările de manifestare și stările de nemanifestare, pe care, de la începutul prezentului studiu, am așezat-o efectiv înaintea oricărei alteia, deoarece este de o importanță capitală pentru ansamblul teoriei stărilor multiple. Totuși, uneori e cazul să se ia în considerare o distincție de mai mică importanță, precum cea care se poate stabili, de exemplu, când nu ne mai raportăm la manifestarea universală în integralitatea sa, ci doar la una din condițiile generale sau speciale de existență ce ne sunt cunoscute: stările ființei se vor diviza atunci după cum vor fi sau nu supuse condiției de care e vorba și, în toate cazurile, stările de nemanifestare, fiind necondiționate, vor intra în mod necesar în a doua categorie, cea a cărei determinație este pur negativă. Vom avea aici așadar, pe de-o parte, stările cuprinse în interiorul unui domeniu determinat, de altfel mai mult sau mai puțin întins, iar pe de altă parte tot restul, adică toate stările ce sunt în afara aceluiași domeniu; există, prin urmare, o anumită asimetrie și disproporție între aceste două categorii, dintre care, în realitate, doar prima este delimitată, oricare ar fi elementul caracteristic ce ar putea să le determine[3].

[3] Cf. *Omul și devenirea sa după Vedânta*, cap. II.

Pentru a avea o reprezentare geometrică a acestora, fiind dată o curbă oarecare trasată într-un plan, se poate considera această curbă ca împărțind întreg planul în două regiuni: una situată în interiorul curbei, care îl înfășoară și delimitează, iar cealaltă cuprinzând tot ce este în exteriorul aceleiași curbe; prima din aceste două regiuni este definită, pe când cealaltă este indefinită. Aceleași considerații se aplică unei suprafețe închise în întinderea cu trei dimensiuni, pe care am luat-o pentru a simboliza totalitatea ființei; însă e important de remarcat faptul că, și în acest caz, una din regiuni este strict definită (deși cuprinde de altfel, întotdeauna, o indefinitate de puncte), astfel încât suprafața este închisă, în timp ce, în diviziunea stărilor ființei, categoria susceptibilă de o determinare pozitivă nu comportă mai puțin (oricât de restrânsă ar putea fi presupusă în raport cu ansamblul) posibilități de desfășurare indefinită.

Pentru a preîntâmpina această imperfecțiune a reprezentării geometrice, e suficient să se ridice restricția pe care am impus-o luând în considerare o suprafață închisă, cu excluderea unei suprafețe neînchise: într-adevăr, mergând până la limitele indefinitului, o linie sau o suprafață, oricare ar fi ea, e totdeauna reductibilă la o curbă sau la o suprafață închisă[4], așa încât se poate spune că ea împarte planul sau întinderea în două regiuni, ambele putând fi în acest caz indefinite în extensie, dar totuși numai una, ca mai înainte, e condiționată printr-o determinație pozitivă ce rezultă din proprietățile curbei sau ale suprafeței luate în considerare.

În cazul în care se stabilește o distincție raportându-se ansamblul stărilor la una dintre ele, fie ea starea umană sau

[4] Astfel, de exemplu, dreapta este reductibilă la o circumferință și planul la o sferă, ca limite ale lor atunci când razele sunt presupuse a crește indefinit.

oricare alta, principiul determinant este de un ordin diferit de cel pe care l-am indicat, căci nu mai poate fi redus pur și simplu la afirmarea sau negarea unei anumite condiții[5]. Geometric, trebuie în acest caz luată în considerare întinderea ca fiind împărțită în două părți printr-un plan care reprezintă starea luată ca bază sau ca termen de comparație; ceea ce este situat de o parte și de alta a ceea ce este astfel considerat, prezintă în acest caz un fel de simetrie sau de echivalență pe care ele n-o aveau în cazurile precedente. Această distincție am expus-o altundeva, sub forma sa cea mai generală, în legătură cu teoria hindusă a celor trei *guna*[6]: planul care servește drept bază este indeterminat în principiu, putând fi cel ce reprezintă o stare condiționată oarecare, astfel încât este secundar dacă e determinat ca reprezentând starea umană, atunci când se dorește situarea în punctul de vedere al acestei stări speciale.

Pe de altă parte, poate fi avantajos (în particular pentru a facilita aplicațiile corecte ale analogiei) să se extindă această aplicație la toate cazurile, chiar și la cele cărora, după considerațiile precedente, nu pare să li se potrivească în mod direct. Pentru a obține acest rezultat, nu trebuie evident decât să se figureze ca un plan de bază acela prin care se determină distincția stabilită, oricare i-ar fi principiul: partea întinderii situată sub acest plan va putea reprezenta ceea ce este supus determinației luate în considerare, iar cea situată deasupra va reprezenta, în acest caz, ceea ce nu este supus aceleiași determinații.

---

[5] Este evident, de altfel, că negarea unei condiții (adică a unei determinări sau limitări) are un caracter de pozitivitate din punctul de vedere al realității absolute, așa cum am explicat în privința folosirii termenilor de formă negativă.

[6] *Simbolismul Crucii*, cap. V.

Singurul inconvenient al unei asemenea reprezentări este că cele două părți ale întinderii par să fie deopotrivă indefinite, și în același mod; însă se poate înlătura această simetrie privindu-se planul lor de separație ca limita unei sfere al cărei centru este indefinit îndepărtat conform direcției descendente, ceea ce ne readuce în realitate la primul mod de reprezentare, căci nu avem aici decât un caz particular al acelei reduceri la o suprafață închisă la care făceam aluzie adineauri. În definitiv, e suficient să ținem seama că aparența simetriei, într-un asemenea caz, nu se datorează decât unei anumite imperfecțiuni a simbolului folosit. De altfel, se poate trece întotdeauna de la o reprezentare la alta când ne este mai la-ndemână sau ne oferă vreun avantaj de alt ordin, deoarece, chiar datorită acestei imperfecțiuni inevitabile prin natura lucrurilor, cum am avut adesea ocazia s-o remarcăm, o singură reprezentare este în general insuficientă pentru a reda integral (sau cel puțin fără altă rezervă decât cea a inexprimabilului) o concepție de ordinul celei de care e vorba aici.

Cu toate că, într-un mod sau în altul, se divizează stările ființei în două categorii, se-nțelege de la sine că nu există aici nici urmă de vreun dualism oarecare, căci această diviziune se face prin intermediul unui principiu unic, așa cum e o anumită condiție de existență, neexistând astfel în realitate decât o singură determinație, considerată simultan în mod pozitiv și negativ. De altfel, pentru a respinge orice bănuială de dualism, oricât de nejustificată ar fi, e suficient să se observe că toate aceste distincții, departe de a fi ireductibile, nu există decât din punctul de vedere cu totul relativ în care sunt stabilite, ele nedobândind această existență contingentă, singura de care sunt susceptibile,

decât în măsura în care le-o dăm noi înşine prin propria noastră concepție. Punctul de vedere al întregii manifestări, deşi în mod evident mai universal decât celelalte, e încă la fel de relativ ca şi ele, deoarece manifestarea însăşi este pur contingentă; acest lucru se aplică aşadar chiar distincției pe care am considerat-o drept cea mai fundamentală şi mai apropiată de ordinul principial, aceea între stările de manifestare şi stările de nemanifestare, cum am avut de altfel grijă s-o arătăm deja vorbind despre Ființă şi NeFiință.

Capitolul XII

CELE DOUĂ HAOSURI

Printre distincțiile care, după cele expuse în capitolul precedent, se fondează pe luarea în considerare a unei condiții de existență, una din cele mai importante, am putea fără îndoială spune cea mai importantă, e aceea între stările formale și stările informale, pentru că ea nu este altceva, metafizic vorbind, decât unul din aspectele distincției între individual și universal, acesta din urmă cuprinzând deopotrivă nemanifestarea și manifestarea informală, așa cum am explicat în altă parte[1].

Într-adevăr, forma este o condiție particulară a anumitor moduri ale manifestării, sub acest titlu ea fiind, în special, una din condițiile existenței în starea umană; însă, în același timp, forma este propriu-zis, într-un mod general, modul de limitare ce caracterizează existența individuală, care-i poate servi într-un fel ca definiție. Trebuie înțeles bine, de altfel, că această formă nu este în mod necesar determinată ca spațială și temporală, așa cum se întâmplă în cazul special al modalității umane corporale; ea nu poate să fie astfel în stările non-umane, care nu sunt supuse spa-

[1] *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. II.

ținului și timpului, ci cu totul altor condiții[2]. Astfel, forma este o condiție comună, nu tuturor modurilor manifestării, ci cel puțin tuturor modurilor sale individuale, care se diferențiază între ele prin adăugarea altor și altor condiții mai particulare; natura individului ca atare e dată de faptul că este îmbrăcat de o formă, tot ce ține de domeniul său, precum gândirea individuală în om, fiind formală în egală măsură[3]. Distincția pe care am amintit-o este așadar, în fond, cea între stările individuale și stările neindividuale (sau supra-individuale), primele cuprinzând în ansamblul lor toate posibilitățile formale, iar secundele toate posibilitățile informale.

Ansamblul posibilităților formale și cel al posibilităților informale sunt ceea ce diferitele doctrine tradiționale simbolizează respectiv prin „Apele inferioare" și „Apele superioare"[4]. Apele, într-un mod general și în sensul cel mai larg, reprezintă Posibilitatea, înțeleasă ca „perfecțiunea pasivă"[5] sau principiul universal, care, în Ființă, se determină ca „substanță" (aspect potențial al Ființei); în acest ultim caz, nu mai e vorba decât de totalitatea posibilităților de

[2] Vezi *ibid.*, cap. XIX, de asemenea *Simbolismul Crucii*, cap. I. „Forma, geometric vorbind, este conturul, aparența Limitei" (Matgioi, *La Voie Métaphysique*, p. 85). S-ar putea defini ca un ansamblu de tendințe în direcție, printr-o analogie cu ecuația tangențială a unei curbe; se înțelege de la sine că această concepție cu bază geometrică e transpozabilă în ordinul calitativ. Semnalăm de asemenea că aceste considerații pot interveni în ce privește elementele neindividualizate (dar nu supra-individuale) ale „lumii intermediare", pe care tradiția extrem-orientală le numește generic „influențe rătăcitoare", și posibilitatea lor de individualizare temporală și fugitivă, în determinarea direcției, prin intrarea în raport cu o conștiință umană (cf. *L'Erreur spirite*, pp. 119-123).

[3] În acest mod, fără îndoială, trebuie înțeles Aristotel când spune că „omul (ca individ) nu gândește niciodată fără imagini", adică fără forme.

[4] Separarea Apelor, din punct de vedere cosmogonic, se află descrisă în special la începutul *Genezei* (I, 6-7).

[5] Vezi *Simbolismul Crucii*, cap. XXIII.

manifestare, posibilitățile de nemanifestare fiind dincolo de Ființă[6].

„Suprafața Apelor" sau planul lor de separare, pe care l-am descris altundeva ca planul de reflexie a „Razei Cerești"[7], marchează deci starea în care se operează trecerea de la individual la universal, iar simbolul binecunoscut al „mersului pe Ape" figurează eliberarea de formă sau de condiția individuală[8]. Ființa ajunsă la starea corespunzătoare „suprafeței Apelor", dar fără să se ridice încă deasupra acesteia, se află ca și suspendată între două haosuri, în care totul este mai întâi confuzie și întuneric (*tamas*), până în momentul în care se produce iluminarea ce îi determină organizarea armonică în trecerea de la potență la act și prin care se operează, ca și prin *Fiat Lux*-ul cosmogonic, ierarhizarea ce va face să iasă ordinea din haos[9].

Luarea în considerare a celor două haosuri, corespunzând formalului și informalului, este indispensabilă pentru înțelegerea unui mare număr de figurări simbolice și tradiționale[10]; iată de ce am ținut în mod special s-o menționăm

---

[6] Cf. *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. V.

[7] *Simbolismul Crucii*, cap. XXIV. – Acesta este de asemenea, în simbolismul hindus, planul conform căruia *Brahmānda* sau „Oul Lumii", în centrul căruia rezidă *Hiranyagarbha*, se înjumătățește; acest „Ou al Lumii" este de altfel reprezentat adesea ca plutind la suprafața Apelor primordiale (vezi *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. V și cap. XIII).

[8] *Nārāyana*, unul din numele lui *Vișnu* în tradiția hindusă, înseamnă literalmente „Cel care merge pe Ape"; există aici o apropiere de tradiția evanghelică ce se impune de la sine. Firește, ca peste tot, semnificația simbolică nu aduce nici aici un prejudiciu caracterului istoric pe care îl are, în al doilea caz, faptul luat în considerare, fapt care, de altfel, este cu atât mai puțin contestabil cu cât realizarea sa, corespunzând dobândirii unui anumit grad de inițiere efectivă, e mult mai puțin rar decât se presupune de obicei.

[9] Vezi *Simbolismul Crucii*, cap. XXIV și XXVII.

[10] Cf. în special simbolismul extrem-oriental al Dragonului, corespunzând într-un fel concepției teologice occidentale a Verbului ca „loc al posibilelor" (vezi *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. XVI).

aici. În plus, deși am tratat deja această chestiune în studiul nostru precedent, ea era prea direct legată de prezentul nostru subiect pentru a nu o aminti cel puțin pe scurt.

Capitolul XIII

IERARHIILE SPIRITUALE

Doar ierarhizarea stărilor multiple în realizarea efectivă a ființei totale permite înțelegerea, din punct de vedere pur metafizic, a ceea ce se numește în general „ierarhiile spirituale". Sub acest nume, se înțeleg de obicei ierarhii de ființe diferite de om și diferite între ele, ca și cum fiecare grad ar fi ocupat de ființe speciale, limitate la stările corespondente. Însă concepția stărilor multiple ne scutește evident de situarea în acest punct de vedere, care poate fi foarte legitim pentru teologie ori pentru alte științe sau speculații particulare, dar care nu are nimic metafizic. În fond, puțin ne interesează în ea însăși existența ființelor extra-umane și supra-umane, ce pot fi desigur de o indefinitate de genuri, oricare ar fi de altfel denumirile prin care sunt desemnate; dacă avem toate motivele să admitem această existență, fie doar pentru că vedem ființe non-umane în lumea înconjurătoare și în consecință ar trebui să existe și în celelalte stări ființe ce nu trec prin manifestarea umană (chiar dacă n-ar exista decât cele reprezentate în aceasta prin aceste individualități

non-umane), nu avem totuși niciun motiv să ne ocupăm în special de această problemă sau de cea a existenței ființelor infra-umane, care există și ele deopotrivă și ar putea fi considerate în același mod.

Nimeni n-a intenționat să facă din clasificarea detaliată a ființelor non-umane ale lumii terestre obiectul unui studiu metafizic sau așa-zis metafizic; nu vedem de ce ar fi altfel prin simplul fapt că e vorba de ființe existente în alte lumi, adică ocupând alte stări, care, oricât de superioare ar putea fi în raport cu a noastră, nu fac mai puțin parte, cu același titlu, din domeniul manifestării universale. Totuși, e ușor de înțeles că filozofii (care au vrut să limiteze ființa la o singură stare, considerând omul, în individualitatea sa mai mult sau mai puțin întinsă, ca un tot complet în el însuși), dacă au fost totuși determinați să gândească în mod vag, dintr-un motiv oarecare, că există alte trepte în Existența universală, nu au putut face din aceste trepte decât domeniile ființelor total străine de noi, cu excepția a ceea ce pot avea comun toate ființele. În același timp, pe de altă parte, tendința antropomorfică i-a făcut adesea să exagereze comunitatea de natură, atribuindu-le acestor ființe facultăți nu doar analogice, ci similare sau chiar identice celor ce aparțin în mod propriu omului individual[1]. În realitate, stările de care este vorba sunt incomparabil mai diferite de starea umană decât a putut vreodată concepe vreun filozof al Occidentului mo-

[1] Dacă stările „angelice" sunt stările supra-individuale care constituie manifestarea informală, nu li se pot atribui îngerilor niciuna din facultățile de ordin propriu-zis individual; de exemplu, cum am spus mai sus, nu pot fi presupuși a fi înzestrați cu rațiune, care este caracteristica exclusivă a individualității umane, ei neputând avea decât un mod de inteligență pur intuitiv.

dern, chiar pe departe; dar, în pofida acestui lucru, aceleaşi stări, oricare ar putea fi de altfel fiinţele ce le ocupă în mod actual, pot fi în egală măsură realizate de toate celelalte fiinţe, inclusiv de cea care este în acelaşi timp o fiinţă umană într-o altă stare de manifestare, fără de care, cum am spus-o deja, n-ar putea fi vorba de totalitatea niciunei fiinţe, această totalitate, pentru a fi efectivă, trebuind să cuprindă în mod necesar toate stările, atât de manifestare (formală şi informală), cât şi de nemanifestare, fiecare după modul în care fiinţa considerată este capabilă să le realizeze.

Am notat altundeva că aproape tot ce se spune în mod teologic despre îngeri poate fi spus în mod metafizic despre stările superioare ale fiinţei[2], la fel cum, în simbolismul astrologic al Evului Mediu, „cerurile", adică diferitele sfere planetare şi stelare, reprezintă aceleaşi stări, de asemenea gradele iniţiatice corespunzătoare realizării lor[3]; şi la fel, „cerurile" şi „infernurile", *Devas* şi *Asuras*, în tradiţia hindusă, reprezintă respectiv stările superioare şi inferioare în raport cu starea umană[4]. Bineînţeles, toate acestea nu exclud niciunul din modurile de realizare ce pot fi proprii altor fiinţe, la fel cum unele sunt proprii fiinţei umane (în măsura în care starea sa individuală este luată ca punct de plecare şi ca bază a realizării); însă aceste moduri ce ne sunt străine nu ne interesează mai mult decât toate formele pe care nu va trebui niciodată să le realizăm (precum formele animale,

---

[2] *Omul şi devenirea sa după Vedânta*, cap. X – Tratatul *De Angelis* al Sfântului Toma D'Aquino este în particular caracteristic în această privinţă.

[3] *Ezoterismul lui Dante*, pp. 10 şi 58-61 (trad. de Daniel Hoblea, Ed. Aion, Oradea, 2005 – n.t.)

[4] *Simbolismul Crucii*, cap. XXV.

vegetale și minerale ale lumii corporale), pentru că ele sunt realizate de alte ființe în ordinul manifestării universale, a cărei indefinitate exclude orice repetiție[5].

Din cele spuse rezultă că, prin „ierarhii spirituale" nu putem înțelege propriu-zis decât ansamblul stărilor ființei superioare individualității umane, în special stările informale sau supra-individuale, care trebuie de altfel privite ca realizabile pentru ființă pornind de la starea umană, chiar în cursul existenței sale corporale și terestre. Într-adevăr, această realizare este în mod esențial implicată în totalizarea ființei, așadar în „Eliberare" (*Mokșa* sau *Mukti*), prin care ființa scapă din legăturile oricărei condiții speciale de existență, și care, nefiind susceptibilă de diferite grade, e la fel de completă și perfectă atât ca „eliberare în viață" (*jīvan-mukti*) cât și ca „eliberare în afara formei" (*videha-mukti*), cum am avut ocazia s-o arătăm în altă parte[6]. De aceea, nu poate exista niciun grad spiritual superior celui de yogī, căci acesta, ajungând la această „Eliberare", care este în același timp „Unirea" (*Yoga*) sau „Identitatea Supremă", nu mai are nimic de dobândit ulterior; dar, dacă scopul este același pentru toate ființele, fiecare îl va atinge, firește, conform „căii sale personale", deci prin modalități susceptibile de variații indefinite.

Prin urmare, se înțelege că există, în cursul acestei realizări, etape multiple și diverse, care pot fi de altfel parcurse succesiv sau simultan după caz, și care, raportându-se încă la stări determinate, nu trebuie nicidecum confundate cu

[5] Cf. *ibid.*, cap. XV.

[6] *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. XXIII.

eliberarea totală care este scopul sau rezultatul suprem[7]. Acestea sunt tot atâtea grade ce pot fi considerate în „ierarhiile spirituale", oricare ar fi de altfel clasificarea mai mult sau mai puțin generală ce se va stabili, dacă e cazul, în indefinitatea modalităților lor posibile, și care va depinde, firește, de punctul de vedere în care ne vom situa în mod mai particular[8].

Trebuie făcută aici o remarcă esențială: gradele despre care vorbim, reprezentând stări contingente și condiționate încă, nu contează în mod metafizic prin ele însele, ci doar în vederea scopului unic spre care tind toate (tocmai în măsura în care sunt privite drept grade) și față de care ele constituie doar o pregătire. Nu există de altfel nicio măsură comună între o stare particulară oarecare, oricât de înaltă ar putea fi, și starea totală și necondiționată. Și nu trebuie pierdut niciodată din vedere că, față de Infinit, întreaga manifestare fiind riguros nulă, diferențele între stările ce fac parte din ea trebuie evident să fie la fel, oricât de considerabile ar putea fi și atât timp cât se iau în considerare doar diversele stări condiționate care le separă unele de altele. Dacă trecerea la anumite stări superioare constituie oarecum, în raport cu starea luată ca punct de plecare, un fel de înaintare spre „Eliberare", trebuie totuși înțeles bine că aceasta, atunci când va fi realizată, va implica întotdeauna o discontinuitate în raport cu starea în care se va găsi ființa ce o va dobândi, și că,

[7] Cf. *ibid.*, cap. XXI și XXII.

[8] Aceste „ierarhii spirituale", ca și diversele stări pe care ele le comportă sunt realizate prin dobândirea tot atâtor grade inițiatice efective, corespunzând la ceea ce ezoterismul islamic numește „categorii de inițiere" (*Tartībut-taçawwuf*); vom semnala în special, pe acest subiect, tratatul lui Mohyiddin ibn Arabi care poartă tocmai acest nume.

oricare ar fi această stare, discontinuitatea nu va fi nici mai mult nici mai puțin profundă, deoarece, în toate cazurile, între starea ființei „neeliberate" și cea a ființei „eliberate", nu există niciun raport precum între diferitele stări condiționate[9].

Tocmai datorită echivalenței tuturor stărilor raportate la Absolut, din momentul în care scopul final este atins într-unul sau altul din gradele în discuție, ființa nu are nevoie să le fi parcurs în prealabil, ea posedându-le de altfel pe toate „pe deasupra", pentru a spune așa, deoarece ele sunt elemente integrante ale totalizării sale. Pe de altă parte, ființa care posedă astfel toate stările va putea întotdeauna (evident, dacă e cazul) să fie considerată în mod mai particular în raport cu vreuna din aceste stări și ca și cum ar fi „situată" în mod efectiv, deși este cu adevărat dincolo de toate stările și le conține pe toate în sine, fiind departe de a putea fi conținută de vreuna dintre ele. S-ar putea spune că, într-un asemenea caz, acestea vor fi doar aspecte diverse ce vor constitui într-un fel tot atâtea „funcțiuni" ale acestei ființe, fără ca aceasta să fie afectată în vreun fel de condițiile lor, care nu mai există pentru ea decât în mod iluzoriu, deoarece, dacă ea este într-adevăr „sine", starea sa este în mod esențial necondiționată. Astfel încât, aparența formală, și chiar corporală, poate subzista pentru ființa „eliberată în viață" (*jīvan-mukta*), care,

> în timpul locuirii ei în corp, nu este afectată de proprietățile lui, așa cum nici firmamentul nu este afectat de ceea ce plutește în sânul său,[10]

[9] Vezi *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. XX.

[10] *Atmā-Bodha* a lui Shankarāchārya (vezi *ibid.*, cap. XXIII).

şi ea rămâne la fel „neafectată" de niciuna din toate celelalte contingenţe, oricare ar fi starea, individuală sau supra-individuală, adică formală sau informală, la care se raportează ele în ordinul manifestării, ce nu este în fond decât suma tuturor contingenţelor.

Capitolul XIV

RĂSPUNS LA OBIECŢII EXTRASE DIN PLURALITATEA FIINŢELOR

În cele precedente există un punct ce s-ar mai preta unei obiecţii, deşi, la drept vorbind, i-am răspuns deja în parte, cel puţin în mod implicit, prin ceea ce am expus cu privire la „ierarhiile spirituale". Această obiecţie este următoarea: dat fiind că există o indefinitate de modalităţi realizate de fiinţe diferite, e cu adevărat legitim să se vorbească de totalitate pentru fiecare fiinţă? Se poate răspunde la aceasta, mai întâi remarcându-se că obiecţia astfel adusă nu se aplică evident decât stărilor manifestate, deoarece, în nemanifestat, n-ar putea fi vorba despre niciun fel de distincţie reală, astfel încât, din punctul de vedere al acestor stări de nemanifestare, ceea ce aparţine unei fiinţe aparţine deopotrivă tuturor, în măsura în care au realizat efectiv aceste stări. Or, dacă se ia în considerare, din acelaşi punct de vedere, ansamblul manifestării, el nu constituie, datorită contingenţei sale, decât un simplu „accident" în sensul propriu al cuvântului, prin urmare, importanţa uneia sau alteia din modalităţile sale, considerată în ea însăşi şi „în mod distinctiv", fiind în acest caz riguros nulă.

Mai mult, cum nemanifestatul conține în principiu realitatea profundă și esențială a lucrurilor existente sub un mod oarecare al manifestării, în lipsa căreia manifestatul n-ar avea decât o existență pur iluzorie, se poate spune că ființa ajunsă efectiv la starea de nemanifestare posedă chiar prin aceasta tot restul, într-adevăr „pe deasupra", în același mod în care, cum am spus în capitolul precedent, posedă toate stările sau gradele intermediare, fără să le fi parcurs în prealabil și în mod distinct.

Acest răspuns, în care nu vom lua în considerare decât ființa ajunsă la realizarea totală, e arhisuficient din punct de vedere pur metafizic, fiind chiar singurul cu adevărat suficient, deoarece, dacă n-am considera ființa în acest mod, dacă ne-am situa în orice alt caz decât în acesta, nu s-ar mai putea vorbi despre totalitate, astfel încât obiecția însăși n-ar mai fi aplicabilă. Trebuie spus, în definitiv, ca și atunci când e vorba de obiecții privind existența multiplicității, că manifestatul, considerat ca atare, adică sub aspectul distincției care îl condiționează, nu este nimic în comparație cu nemanifestatul, căci nu poate exista nicio măsură comună între unul și celălalt; absolut reală (restul fiind iluzoriu, în sensul unei realități ce nu e decât derivată și „participată") este, chiar pentru posibilitățile pe care le comportă manifestarea, starea permanentă și necondiționată prin care ele aparțin, în mod principial și fundamental, ordinului nemanifestării.

Totuși, deși acest lucru ar fi suficient, vom mai trata acum un alt aspect al chestiunii, în care vom considera ființa ca având realizată, nu totalitatea „Sinelui" necondiționat, ci doar integralitatea unei anumite stări. În acest caz, obiecția precedentă trebuie să ia o nouă formă: cum e posibil să se ia în considerare această integralitate pentru o singură ființă, atunci când starea de care e vorba constituie un domeniu comun cu o indefinitate de alte ființe, când acestea

sunt deopotrivă supuse condițiilor care caracterizează și determină această stare sau acest mod de existență? Nu mai avem aici aceeași obiecție, ci doar una analoagă, păstrând toate proporțiile între cele două cazuri, prin urmare și răspunsul trebuie să fie analog: pentru ființa ce a ajuns să se situeze efectiv în punctul de vedere central al stării luate în considerare, care este singurul mod posibil de a-i realiza integralitatea, toate celelalte puncte de vedere, mai mult sau mai puțin particulare, nu mai au importanță atâta timp cât sunt luate în mod distinctiv, deoarece le-a unificat pe toate în acest punct central; ele există deci pentru ea în unitatea acestuia, nu în afara ei, căci existența multiplicității în afara unității este pur iluzorie.

Ființa care a realizat integralitatea unei stări se face ea însăși centrul acestei stări și, ca atare, se poate spune că umple toată această stare de propria-i iradiere[1]: ea îi asimilează toate cele conținute, până la a și le face tot atâtea modalități secundare ale ei înseși[2], aproximativ comparabile cu modalitățile realizate în starea de vis, conform celor spuse mai sus. În consecință, această ființă nu este în niciun fel afectată, în extensia sa, de existența pe care aceste modalități (sau cel puțin unele dintre ele) o pot avea, undeva, în afara ei (expresia „în afară" nemaiavând de altfel sens din punctul său de vedere, ci doar din cel al altor ființe, rămase în multiplicitatea neunificată), datorită existenței simultane a altor ființe în aceeași stare; pe de altă parte, existența acestor modalități în ea nu-i afectează cu nimic unitatea, chiar dacă nu e vorba decât de unitatea încă relativă realizată în centrul unei stări particulare. Toată această stare nu e con-

[1] Cf. *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. XVI.

[2] Simbolul „hranei" (*anna*) este frecvent folosit în *Upanișade* pentru a desemna o asemenea asimilare.

stituită decât prin iradierea centrului său[3], orice ființă ce se situează efectiv în acest centru devenind deopotrivă, chiar prin aceasta, stăpâna integralității acestei stări; astfel încât, nediferențierea principială a nemanifestatului se reflectă în manifestat, şi trebuie înțeles bine, de altfel, că acest reflex, fiind în manifestat, îşi păstrează întotdeauna prin chiar acest fapt relativitatea inerentă oricărei existențe condiționate.

Acestea fiind stabilite, se va înțelege uşor că asemenea considerații pot fi aplicate la modalități cuprinse, cu diverse titluri, într-o unitate încă mai relativă, precum cea a unei ființe ce n-a realizat o anumită stare decât în mod parțial. O astfel de ființă, ca individul uman de exemplu, fără să fi ajuns încă la întreaga sa desfăşurare în sensul de „amploare" (corespunzând treptei de existență în care este situată), a asimilat totuşi, într-o măsură mai mult sau mai puțin completă, tot ceea ce a conştientizat cu adevărat în limitele extensiei sale actuale; şi modalitățile accesorii pe care şi le-a însuşit astfel (susceptibile evident să sporească în mod constant şi indefinit) constituie o parte foarte importantă a acestor prelungiri ale individualității la care am făcut deja aluzie în diferite rânduri.

[3] Acest lucru a fost mai amplu explicat în studiul nostru precedent despre *Simbolismul Crucii*.

CAPITOLUL XV

REALIZAREA FIINŢEI PRIN CUNOAŞTERE

Am spus că fiinţa îşi asimilează mai mult sau mai puţin complet tot ceea ce cunoaşte; într-adevăr, nu există cunoaştere veritabilă, în niciun domeniu, decât cea care ne permite să pătrundem mai mult sau mai puţin profund în natura intimă a lucrurilor, gradele de cunoaştere constând tocmai în faptul că această pătrundere este mai mult sau mai puţin profundă şi ajunge la o asimilare mai mult sau mai puţin completă. Altfel spus, nu există cunoaştere veritabilă decât în măsura în care ea implică o identificare a subiectului cu obiectul sau, dacă se preferă să se considere raportul în sens invers, o asimilare a obiectului de către subiect[1] (şi în măsura precisă în care ea implică efectiv o asemenea identificare sau o asemenea asimilare) ale cărei grade de realizare constituie, în consecinţă, gradele cunoaşterii însăşi[2].

[1] Trebuie înţeles bine că luăm aici termenii de „subiect" şi „obiect" în sensul lor cel mai obişnuit, pentru a desemna pe „cel care cunoaşte" şi respectiv „ceea ce este cunoscut" (vezi *Omul şi devenirea sa după Vedānta*, cap. XV).

[2] Am semnalat deja în diferite ocazii că Aristotel a pus în principiu problema identificării prin cunoaştere, dar că această afirmaţie, la el şi la continuatorii săi scolastici, pare să fi rămas pur teoretică, fără să tragă

Trebuie așadar să reținem, în pofida tuturor discuțiilor filozofice, mai mult sau mai puțin ciudate, pe care le-a putut ocaziona acest punct[3], că orice cunoaștere veritabilă și efectivă este imediată, o cunoaștere mediată neputând avea decât o valoare pur simbolică și reprezentativă[4]. În ce privește posibilitatea cunoașterii imediate, teoria stărilor multiple o face suficient de comprehensibilă; de altfel, a o pune la îndoială dovedește o completă necunoaștere a celor mai elementare principii metafizice, deoarece, fără această cunoaștere imediată, metafizica însăși ar fi cu totul imposibilă[5].

Am vorbit de identificare sau de asimilare, și putem folosi aici acești termeni aproape fără distincție, deși ei nu se raportează exact la același punct de vedere. În același mod, se poate privi cunoașterea ca mergând deopotrivă de la subiect la obiectul de care ia cunoștință (sau mai general, și pentru a nu ne limita la condițiile anumitor stări, din care face o modalitate a lui) și de la obiect la subiectul care îl asimilează, amintind în această privință definiția aristotelică a cunoașterii, în domeniul sensibil, ca „actul comun al simțitorului și al simțitului", care implică efectiv o asemenea reciprocitate a relației[6].

---

din ea nicio consecință în ce privește realizarea metafizică (vezi în special *Introducere generală în studiul doctrinelor hinduse*, partea a 2-a, cap. X, și *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. XXIV).

[3] Facem aluzie aici la modernele „teorii ale cunoașterii", asupra vanității cărora ne-am pronunțat deja altundeva (*Introducere generală în studiul doctrinelor hinduse*, partea a 2-a, cap. X); vom reveni de altfel asupra lor puțin mai încolo.

[4] Această diferență este cea dintre cunoașterea intuitivă și cunoașterea discursivă, despre care am vorbit destul de des pentru a mai fi nevoie să insistăm asupra ei.

[5] Vezi *ibid.*, partea a 2-a, cap. V.

[6] Se poate remarca de asemenea că actul comun a două ființe, conform sensului dat de Aristotel cuvântului „act", e cel prin care naturile lor coincid, deci se identifică cel puțin parțial.

Astfel, în ce privește acest domeniu sensibil sau corporal, organele simțurilor sunt, pentru ființa individuală, „intrările" cunoașterii[7]; dar, dintr-un alt punct de vedere, ele sunt de asemenea „ieșiri", tocmai prin faptul că orice cunoaștere implică un act de identificare pornind de la subiectul cunoscător spre obiectul individual, ca emisia unui fel de prelungire exterioară a sa. E important de remarcat, de altfel, că o asemenea prelungire nu este exterioară decât în raport cu individualitatea considerată în noțiunea sa cea mai restrânsă, deoarece ea face parte integrantă din individualitatea extinsă; ființa, extinzându-se astfel printr-o desfășurare a propriilor sale posibilități, nu iese nicidecum din ea însăși, ceea ce, în realitate, n-ar avea niciun sens, căci o ființă nu poate deveni, sub nicio condiție, decât ea însăși. Aceasta răspunde în mod direct, în același timp, principalei obiecții a filozofilor occidentali moderni împotriva posibilității cunoașterii imediate; se vede clar de aici că această obiecție se datorează pur și simplu unei neînțelegeri metafizice, în virtutea căreia acești filozofi n-au cunoscut posibilitățile ființei, nici chiar individuale, în extensia sa indefinită.

Acest lucru e adevărat *a fortiori* dacă, ieșind din limitele individualității, îl aplicăm stărilor superioare: cunoașterea veritabilă a acestor stări implică posesiunea lor efectivă și, invers, chiar prin această cunoaștere ființa intră în posesia lor, căci aceste două acte sunt inseparabile, nefiind în fond decât unul. Firește, asta nu e valabil decât pentru cunoașterea imediată, care, atunci când se extinde la totalitatea stărilor, comportă în sine realizarea lor, fiind prin urmare „singurul mijloc de a dobândi Eliberarea completă și finală"[8]. Evident, cunoașterea care rămâne pur teoretică

[7] Vezi *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. XII; simbolismul „gurilor" lui *Vaiśvānara* se raportează la analogia asimilării cognitive cu asimilarea nutritivă.

[8] *Ātmā-Bodha* a lui Śankarāchārya (vezi *ibid.*, cap. XXII).

n-ar putea nicidecum echivala unei asemenea realizări și, nefiind o înțelegere imediată a obiectului său, nu poate avea, cum am spus-o deja, decât o valoare cu totul simbolică; însă ea nu constituie mai puțin o pregătire indispensabilă pentru dobândirea acestei cunoașteri efective prin care – și doar prin care – se operează realizarea ființei totale.

Trebuie să insistăm în particular, de fiecare dată când ni se oferă ocazia, asupra acestei realizări a ființei prin cunoaștere, căci ea este cu totul străină concepțiilor occidentale moderne, care nu depășesc cunoașterea teoretică (mai exact o redusă parte a acesteia) și care opun în mod artificial „cunoașterea" „ființei", ca și cum acestea n-ar fi cele două fețe inseparabile ale unei singure și aceleași realități[9]; nu poate exista metafizică veritabilă pentru cel ce nu înțelege cu adevărat că ființa se realizează prin cunoaștere și că nu se poate realiza decât în acest mod.

Doctrina metafizică pură nu trebuie să se preocupe de toate „teoriile cunoașterii" elaborate cu atâta efort de filozofia modernă; în aceste încercări de înlocuire a cunoașterii însăși cu o „teorie a cunoașterii", se poate vedea o adevărată mărturisire a neputinței, deși cu siguranță inconștientă, a acestei filozofii, complet ignorantă în privința oricărei posibilități de realizare efectivă. În plus, cunoașterea adevărată, fiind imediată cum am spus, poate fi mai mult sau mai puțin completă, mai mult sau mai puțin profundă, mai mult sau mai puțin adecvată, dar nu poate fi esențial „relativă" cum ar vrea-o aceeași filozofie, ori cel puțin ea nu este astfel decât în măsura în care obiectele sale sunt ele însele relative. Altfel spus, cunoașterea relativă, metafizic vorbind, nu este altceva decât cunoașterea relativului sau a contingentului, deci cea care se aplică manifestatului; însă valoarea acestei cunoaș-

[9] Vezi și *Introducere generală în studiul doctrinelor hinduse*, partea a 2-a, cap. X.

teri, în interiorul propriului ei domeniu, e atât de mare pe cât o permite natura acestui domeniu[10], și nu așa cum o înțeleg cei ce vorbesc de „relativitatea cunoașterii".

În afara considerării gradelor unei cunoașteri mai mult sau mai puțin complete și profunde, grade ce nu schimbă nimic în natura sa esențială, singura distincție legitimă, în ce privește valoarea cunoașterii, este cea indicată deja între cunoașterea imediată și cunoașterea mediată, adică între cunoașterea efectivă și cunoașterea simbolică.

[10] Acest lucru e aplicabil chiar simplei cunoașteri sensibile, care este de asemenea, în ordinul ei inferior și limitat, o cunoaștere imediată, deci în mod necesar adevărată.

Capitolul XVI

CUNOAŞTERE ŞI CONŞTIINŢĂ

O consecinţă foarte importantă a celor spuse până aici, e faptul că cunoaşterea, înţeleasă în mod absolut şi în toată universalitatea sa, nu are nicidecum ca sinonim sau ca echivalent conştiinţa, al cărei domeniu este doar coextensiv celui al anumitor stări de fiinţă determinate, astfel încât doar în aceste stări, cu excluderea tuturor celorlalte, cunoaşterea se realizează prin mijlocirea a ceea ce se poate numi propriu-zis „conştientizare". Conştiinţa, aşa cum am înţeles-o înainte, chiar în cea mai mare generalitate a sa şi fără a o restrânge la forma ei specific umană, nu este decât un mod contingent şi special de cunoaştere sub anumite condiţii, o proprietate inerentă fiinţei considerată în anumite stări de manifestare; cu atât mai mult n-ar putea fi vorba de ea în niciun grad pentru stările necondiţionate, adică pentru tot ce depăşeşte Fiinţa, de vreme ce nu este aplicabilă întregii Fiinţe. Dimpotrivă, cunoaşterea, considerată în sine şi în mod independent de condiţiile aferente vreunei stări particulare, nu poate admite nicio restricţie şi, pentru a fi adecvată adevărului total, trebuie să fie coextensivă, nu doar Fiinţei, ci şi Posibilităţii universale, aşadar să fie infinită precum este aceasta în mod necesar.

Prin urmare, cunoașterea și adevărul, considerate astfel în mod metafizic, nu sunt în fond decât ceea ce am numit, cu o expresie de altfel foarte imperfectă, „aspecte ale Infinitului", lucru afirmat cu o limpezime particulară de această formulă care este unul din enunțurile fundamentale din *Vedānta*:

> *Brahma* este Adevărul, Cunoașterea, Infinitul" (*Satyam Jnānam Anantam Brahma*)[1].

Afirmând că „cunoașterea" și „ființa" sunt cele două fețe ale aceleiași realități, termenul „ființă" nu trebuie deci luat decât în sensul său analogic și simbolic, deoarece cunoașterea trece dincolo de Ființă. Este la fel ca în cazurile în care vorbim de realizarea ființei totale, această realizare implicând în mod esențial cunoașterea totală și absolută, nefiind distinctă de această cunoaștere, atât timp cât e vorba, bineînțeles, de cunoașterea efectivă și nu de o simplă cunoaștere teoretică și reprezentativă.

E momentul să precizăm puțin, pe de altă parte, modul în care trebuie înțeleasă identitatea metafizică a posibilului cu realul: întrucât orice posibil e realizat prin cunoaștere, această identitate, luată în mod universal, constituie propriu-zis adevărul în sine, căci poate fi concepută tocmai ca adecvarea perfectă a cunoașterii la Posibilitatea totală[2].

Se observă ușor toate consecințele ce pot rezulta din această ultimă remarcă, a cărei importanță este nemăsurat

---

[1] *Taittirīyaka Upaniṣad*, Vallī 2, Anuvāka 1, shloka 1.

[2] Această formulă se acordă cu definiția dată adevărului de Sf. Toma d'Aquino ca *adæquatio rei et intellectus*; însă ea este într-un fel o transpoziție a ei, pentru că trebuie să se țină seama de această diferență capitală, anume că doctrina scolastică se limitează exclusiv la Ființă, pe când ceea ce prezentăm aici se aplică deopotrivă la tot ce este dincolo de Ființă.

mai mare decât cea a unei simple definiții logice a adevărului, căci avem aici întreaga diferență între intelectul universal și necondiționat[3] și puterea umană de înțelegere cu condițiile sale individuale, și de asemenea, pe de altă parte, întreaga diferență ce separă punctul de vedere al realizării de cel al oricărei „teorii a cunoașterii". Cuvântul „real" la rândul său, de obicei foarte vag, chiar echivoc (și care este prin forța împrejurărilor așa pentru filozofii ce mențin pretinsa distincție între posibil și real), ia prin aceasta o cu totul altă valoare metafizică, găsindu-se raportat la acest punct de vedere al realizării[4] sau, pentru a vorbi într-un mod mai precis, devenind o expresie a permanenței absolute, în Universal, a tot ce posedă efectiv o ființă prin totala ei realizare[5].

Intelectul, ca principiu universal, ar putea fi conceput drept conținătorul cunoașterii totale, dar cu condiția de a nu se vedea în aceasta un simplu mod de a vorbi, căci aici, unde suntem în mod esențial în „non-dualitate", conținătorul și conținutul sunt absolut identici, amândoi trebuind să fie deopotrivă infiniți, o „pluralitate de infinituri" fiind, cum am spus-o deja, o imposibilitate. Posibilitatea universală, care cuprinde totul, nu poate fi cuprinsă de nimic, decât de ea însăși, ea cuprinzându-se pe sine „fără ca totuși aceas-

[3] Aici, termenul „intelect" este de asemenea transpus dincolo de Ființă, deci cu atât mai mult dincolo de *Buddhi*, care, deși de ordin universal și informal, aparține încă domeniului manifestării și, în consecință, nu poate fi numit necondiționat.

[4] Se va remarca de altfel strânsa înrudire, care nu are nimic fortuit, între cuvintele „real" și „realizare".

[5] Aceeași permanență se exprimă într-un alt fel, în limbajul teologic occidental, atunci când se spune că posibilele sunt în mod etern în înțelegerea divină.

tă comprehensiune să existe într-un mod oarecare"[6]. De aceea, nu se poate vorbi în mod corelativ despre intelect și cunoaștere, în sens universal, decât așa cum am vorbit mai sus despre Infinit și Posibilitate, adică văzând în ele unul și același lucru, pe care noi îl considerăm simultan sub un aspect activ și sub un aspect pasiv, dar fără ca să existe aici nicio distincție reală.

Nu trebuie să distingem, în Universal, intelectul de cunoaștere, prin urmare nici inteligibilul de cognoscibil: cunoașterea veritabilă fiind imediată, intelectul este în mod riguros una cu obiectul său; doar între modurile condiționate de cunoaștere, întotdeauna indirecte și inadecvate, e cazul să se stabilească o distincție, această cunoaștere relativă operându-se, nu prin intelectul însuși, ci printr-o reflectare a intelectului în stările de ființă luate în considerare și, cum am văzut, o asemenea reflectare e cea care constituie conștiința individuală. Dar, în mod direct sau indirect, există întotdeauna participare la intelectul universal în măsura în care există cunoaștere efectivă, fie sub un mod oarecare, fie în afara oricărui mod special.

Cunoașterea totală fiind adecvată Posibilității universale, nu există nimic care să fie incognoscibil[7] sau,

---

[6] *Risálatul-Ahadiyah* a lui Mohyiddin ibn Arabi (cf. *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. XV).

[7] Respingem deci în mod formal și absolut orice „agnosticism", de orice grad ar fi; de altfel, „pozitiviștii" ar putea fi întrebați, la fel ca partizanii cunoscutei teorii a „Incognoscibilului" a lui Herbert Spencer, ce anume îi autorizează să afirme că există lucruri care nu pot fi cunoscute, și această chestiune ar risca să rămână fără răspuns, cu atât mai mult cu cât pur și simplu unii par să confunde, în fapt, „necunoscutul" (adică în definitiv ceea ce le este necunoscut lor) și „inconceptibilul" (vezi *Orient et Occident*, partea 1, cap. 1, și *Criza lumii moderne*, p. 98).

altfel spus, „nu există lucruri ininteligibile, ci doar actual incomprehensibile"[8], adică inconceptibile, nicidecum în ele însele și în mod absolut, ci doar pentru noi ca ființe condiționate, adică limitate, în manifestarea noastră actuală, la posibilitățile unei ființe determinate. Stabilim astfel ceea ce s-ar putea numi un principiu de „inteligibilitate universală", nu cum e înțeles de obicei, ci într-un sens pur metafizic, deci dincolo de domeniul logic, în care acest principiu, la fel ca toate cele de ordin propriu-zis universal (și care singure merită într-adevăr să fie numite principii), nu-și va găsi decât o aplicație particulară și contingentă. Bineînțeles, acesta nu postulează pentru noi niciun „raționalism", dimpotrivă, deoarece rațiunea, în mod esențial diferită de intelect (fără garanția căruia ea n-ar putea fi de altfel valabilă), nu e nimic mai mult decât o facultate specific umană și individuală. Așadar, există în mod necesar, nu spunem „iraționalul"[9], ci „supra-raționalul", acesta fiind un caracter fundamental al lucrurilor ce sunt într-adevăr de ordin metafizic: acest „supra-rațional" nu încetează pentru asta să fie inteligibil în sine, chiar dacă nu este în mod actual comprehensibil pentru facultățile limitate și relative ale individualității umane[10].

Aceasta antrenează o altă observație de care e cazul să se țină seama pentru a nu comite nicio eroare: asemeni

---

[8] Matgioi, *La Voie Métaphysique*, p. 86.

[9] Ceea ce depășește rațiunea, într-adevăr, nu e din acest motiv contrar rațiunii, acesta fiind în general sensul dat cuvântului „irațional".

[10] Amintim în această privință că un „mister", chiar înțeles în concepția sa teologică, nu este nicidecum ceva de neînțeles sau ininteligibil, ci conform sensului etimologic al cuvântului, și cum am spus-o mai sus, ceva inexprimabil, așadar incomunicabil, ceea ce este cu totul altceva.

cuvântului „rațiune", cuvântul „conștiință" poate fi uneori universalizat, printr-o transpoziție pur analogică, și am făcut-o noi înșine, în altă parte, pentru a reda semnificația termenului sanscrit *Chit*[11]; dar o asemenea transpoziție nu e posibilă decât atunci când se limitează la Ființă, cum era cazul în acea împrejurare pentru considerarea ternarului *Saccidānanda*. Totuși, trebuie să se înțeleagă bine că, chiar cu această restricție, conștiința astfel transpusă nu mai este înțeleasă în sensul său propriu, așa cum l-am definit înainte și cum i-l vom păstra într-un mod general: în acest sens, ea nu este, o repetăm, decât modul special al unei cunoașteri contingente și relative, cum relativă și contingentă este starea de ființă condiționată căreia îi aparține în mod esențial; și, dacă se poate spune că ea este o „rațiune de a fi" pentru o asemenea stare, nu e decât în măsura în care este o participare, prin reflectare, la natura acelui intelect universal și transcendent care este el însuși, finalmente și eminamente, suprema „rațiune de a fi" a tuturor lucrurilor, adevărata „rațiune suficientă" metafizică autodeterminată în toate ordinele de posibilități, fără ca niciuna din aceste determinații s-o poată afecta prin nimic.

Această concepție a „rațiunii suficiente", foarte diferită de concepțiile filozofice sau teologice la care se limitează gândirea occidentală, rezolvă de altfel imediat multe din chestiunile în fața cărora ea trebuie să se recunoască neputincioasă, prin concilierea punctului de vedere al necesității cu acela al contingenței. Suntem aici, într-adevăr, mult dincolo de opoziția între necesitate și contingență înțelese

[11] *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. XIV.

în accepțiunea lor obișnuită[12]; dar câteva explicații complementare nu vor fi poate inutile pentru a arăta de ce nu se pune problema acestei opoziții în metafizica pură.

[12] Să spunem de altfel că teologia, deși superioară în această privință filozofiei, recunoaște cel puțin că această concepție poate și trebuie să fie depășită, chiar dacă rezolvarea sa nu-i apare cu evidența pe care o prezintă atunci când e considerată din punct de vedere metafizic. Trebuie adăugat că, în special din punct de vedere teologic, și datorită concepției religioase a „creației", această chestiune a raporturilor între necesitate și contingență a primit în primul rând importanța pe care și-a păstrat-o apoi, filozofic vorbind, în gândirea occidentală.

Capitolul XVII

NECESITATE ŞI CONTINGENŢĂ

Orice posibilitate de manifestare, spuneam mai sus, trebuie să se manifeste prin chiar faptul că este ceea ce este, adică o posibilitate de manifestare, aşa încât manifestarea este în mod necesar implicată în principiu prin însăşi natura anumitor posibilităţi. Astfel manifestarea, pur contingentă ca atare, nu este mai puţin necesară în principiul său, la fel cum, tranzitorie în ea însăşi, posedă totuşi o rădăcină absolut permanentă în Posibilitatea universală; şi asta constituie, de altminteri, întreaga sa realitate. Dacă ar fi altfel, manifestarea n-ar putea avea decât o existenţă cu totul iluzorie, putând fi chiar privită ca riguros inexistentă, deoarece, fiind fără principiu, ea n-ar păstra decât un caracter esenţial „privativ", cum poate să fie cel al unei negaţii sau al unei limitări considerată în ea însăşi; şi manifestarea, considerată în acest mod, n-ar putea fi într-adevăr nimic mai mult decât ansamblul tuturor condiţiilor limitative posibile. Numai că, din moment ce aceste condiţii sunt posibile, ele sunt metafizic reale, această realitate (care n-ar fi decât negativă dacă ar fi concepute ca simple limitări) devenind pozitivă, într-un fel, atunci când sunt concepute ca posibile.

Prin urmare, manifestarea își are propria-i realitate pentru că este implicată în ordinul posibilităților, fără ca această realitate să poată fi în vreun fel independentă de această ordine universală, căci în aceasta, și doar în aceasta, își are ea adevărata „rațiune suficientă": a spune că manifestarea este necesară în principiul său, nu înseamnă altceva, în fond, decât a spune că este cuprinsă în Posibilitatea universală.

Nu e greu să se conceapă că manifestarea este deopotrivă necesară și contingentă sub puncte de vedere diferite, numai să se țină seama de acest punct fundamental: principiul nu poate fi afectat de nicio determinație, deoarece este în mod esențial independent de ele, precum cauza de efectele sale, astfel încât manifestarea, necesitată prin principiul său, n-ar putea, invers, să-l necesite în niciun fel. „Ireversibilitatea" sau „ireprocitatea" relației examinată aici rezolvă deci întreaga dificultate presupusă de obicei în această chestiune[1], dificultate care nu există în definitiv decât pentru că se pierde din vedere această „ireciprocitate". O pierdem din vedere (presupunând că a fost întrevăzută vreodată într-un anumit grad), deoarece, plasându-ne actualmente în manifestare, suntem firește tentați să-i atribuim acesteia o importanță care, din punct de vedere universal, n-ar putea-o avea în niciun fel.

Pentru a ne face mai bine înțeleși în această privință, putem lua aici încă un simbol spațial, și să spunem că manifestarea, în integralitatea sa, este cu adevărat nulă față de Infinit, la fel cum (cu rezervele presupuse întotdeauna de imperfecțiunea unor asemenea comparații) un punct situat

[1] Aceeași „ireprocitate" exclude deopotrivă orice „panteism" și orice „imanentism", așa cum am remarcat deja în altă parte (*Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. XXIV).

în spaţiu este egal cu zero în raport cu acest spaţiu[2]. Asta nu înseamnă că acest punct n-ar fi nimic în mod absolut (cu atât mai mult cu cât el există în mod necesar prin chiar faptul că spaţiul există), ci faptul că el nu este nimic sub raportul întinderii, fiind în mod riguros un zero de întindere; manifestarea nu este nimic mai mult, în raport cu totul universal, decât acest punct în raport cu spaţiul considerat în toată indefinitatea extensiei sale, cu diferenţa că spaţiul este ceva limitat prin propria-i natură, pe când Totul universal este Infinitul.

Trebuie să indicăm aici o altă dificultate, care rezidă mai mult în expresie decât în concepţia însăşi: tot ce există în mod tranzitoriu în manifestare trebuie transpus în mod permanent în nemanifestare; manifestarea însăşi dobândeşte permanenţa care-i dă întreaga realitate principială, dar aceasta nu mai este manifestarea ca atare, ci ansamblul posibilităţilor de manifestare în măsura în care nu se manifestă, implicând totuşi manifestarea în natura lor, fără ca ele să fie altele decât sunt. Dificultatea acestei transpoziţii sau treceri a manifestatului la nemanifestat şi obscuritatea aparentă ce rezultă de aici, se întâlnesc şi atunci când vrem să exprimăm, în măsura în care sunt exprimabile, raporturile timpului (sau în mod mai general ale duratei sub toate modurile sale, adică a oricărei condiţii de existenţă succesivă) cu eternitatea; şi în fond chestiunea e aceeaşi, considerată sub două aspecte destul de puţin diferite, din care al doilea este mai particular decât primul, deoarece nu se referă decât

[2] E vorba aici, bineînţeles, de punctul situat în spaţiu, şi nu de punctul principial faţă de care spaţiul însuşi nu este decât o expansiune sau o desfăşurare a lui. – Asupra raporturilor punctului cu întinderea, vezi *Simbolismul Crucii*, cap. XVI.

la o condiție determinată din toate câte le comportă manifestatul. Acest lucru, o repetăm, e perfect conceptibil, însă trebuie să se lase loc inexprimabilului, ca de altfel în tot ce aparține domeniului metafizic; însă nu putem vorbi în acest studiu despre mijloacele de realizare a unei concepții efective, nu doar teoretice, întinse până la inexprimabilul însuși, considerații de acest ordin neintrând în cadrul propus în prezent.

Revenind la contingență, putem să-i dăm, într-un mod general, următoarea definiție: este contingent tot ceea ce nu-și are în sine însuși rațiunea suficientă. Astfel se observă că un lucru contingent nu este mai puțin necesar, în sensul că e necesitat prin rațiunea sa suficientă, deoarece, pentru a exista, trebuie să aibă una, dar care nu este în el, cel puțin în măsura în care-l considerăm sub condiția specială în care are tocmai acest caracter contingent, pe care nu l-ar mai avea dacă l-am considera în principiul său, deoarece s-ar identifica în acest caz cu însăși rațiunea sa suficientă. Acesta este cazul manifestării, contingentă ca atare, pentru că principiul său sau rațiunea sa suficientă se află în nemanifestat, în măsura în care acesta cuprinde ceea ce putem numi „manifestabilul", adică posibilitățile de manifestare ca posibilități pure (și nu, se-nțelege de la sine, în măsura în care cuprinde „nemanifestabilul" sau posibilitățile de nemanifestare).

Prin urmare, principiu și rațiune suficientă sunt în fond același lucru, dar e deosebit de important să se considere principiul sub acest aspect de rațiune suficientă atunci când vrem să înțelegem, în sensul său metafizic, noțiunea de contingență. Și mai trebuie precizat, pentru a evita orice confuzie, că rațiunea suficientă este în mod exclusiv rațiunea

ultimă de a fi a unui lucru (ultimă dacă se pleacă de la considerarea acestui lucru pentru a urca spre principiu, dar, în realitate, primă în ordinea înlănţuirii, atât logice cât şi ontologice, mergând de la principiu la consecinţe), şi nu raţiunea sa de a fi imediată, căci tot ce este sub un mod oarecare, chiar contingent, trebuie să-şi aibă în sine însuşi raţiunea sa de a fi imediată, înţeleasă în sensul în care am spus mai înainte, conştiinţa constituind o raţiune de a fi pentru anumite stări ale existenţei manifestate.

Ca o consecinţă foarte importantă a acestui lucru, se poate spune că orice fiinţă îşi poartă în sine destinul, fie într-un mod relativ (destinul individual), dacă e vorba doar de fiinţa considerată în interiorul unei anumite stări condiţionate, fie într-un mod absolut, dacă e vorba de fiinţa în totalitatea sa, deoarece „cuvântul *destin* desemnează adevărata raţiune de a fi a lucrurilor"[3]. Numai că, fiinţa condiţionată sau relativă nu poate avea decât un destin deopotrivă relativ, exclusiv aferent condiţiilor sale speciale de existenţă; dacă, luând în considerare fiinţa în acest mod, am vrea să vorbim despre destinul său ultim sau absolut, acesta n-ar mai fi în ea, nemaifiind cu adevărat destinul acestei fiinţe contingente ca atare, ci se referă în realitate la fiinţa totală. Această remarcă e suficientă pentru a arăta zădărnicia tuturor discuţiilor raportate la „determinism"[4]: încă una

[3] Comentariul tradiţional al lui Zheng zi la *Yi Jing* (cf. *Simbolismul Crucii*, cap. XXII).

[4] S-ar putea spune la fel despre o bună parte a discuţiilor despre finalitate; astfel, în special, distincţia între „finalitatea internă" şi „finalitatea externă" nu poate părea deplin valabilă decât în măsura în care se admite supoziţia antimetafizică că o fiinţă individuală este o fiinţă completă şi constituie un „sistem închis", deoarece, altfel, ceea ce este „extern" pentru individ poate să fie „intern" pentru fiinţa adevărată, dacă totuşi distincţia

din chestiunile, printre atâtea altele în filozofia modernă, care nu există decât pentru că sunt rău puse. Există de altfel multe concepții despre determinism, de asemenea despre libertate, majoritatea neavând nimic metafizic; de aceea e important să precizăm adevărata noțiune a libertății, prin aceasta finalizându-ne prezentul studiu.

pe care o presupune acest cuvânt îi mai este aplicabilă (vezi *Simbolismul Crucii*, cap. XXIX); și e ușor să ne dăm seama că, în fond, finalitate și destin sunt identice.

Capitolul XVIII

NOŢIUNEA METAFIZICĂ DE LIBERTATE

Pentru a dovedi metafizic libertatea, e suficient, fără a ne împiedica de toate argumentele filozofice obişnuite, să se stabilească faptul că ea este o posibilitate, deoarece posibilul şi realul sunt identice din perspectivă metafizică. Pentru aceasta, putem mai întâi să definim libertatea ca absenţă a constrângerii: definiţie negativă în formă, dar care este pozitivă în fond, căci constrângerea este o limitare, adică o negaţie veritabilă. Or, în ce priveşte Posibilitatea universală considerată dincolo de Fiinţă, aşadar ca NeFiinţă, nu se poate vorbi de unitate, cum am spus mai înainte, pentru că NeFiinţa este Zero-ul metafizic, dar cel puţin, folosindu-se întotdeauna forma negativă, se poate vorbi de „non-dualitate" (*advaita*)[1]. Unde nu există dualitate, nu există în mod necesar nicio constrângere, acest lucru fiind suficient pentru a dovedi că libertatea este o posibilitate, din moment ce ea rezultă în mod imediat din „non-dualitate", care este evident scutită de orice contradicţie.

[1] Cf. *Omul şi devenirea sa după Vedānta*, cap. XXII.

Acum, se poate adăuga că libertatea este nu doar o posibilitate, în sensul cel mai universal, ci și o posibilitate de a fi sau de manifestare; e suficient aici, pentru a trece de la NeFiință la Ființă, să se treacă de la „non-dualitate" la unitate: Ființa este „unul" (Unul fiind Zero-ul afirmat), ori mai degrabă Unitatea metafizică însăși, prima afirmație, dar și, chiar prin aceasta, prima determinație[2]. Unul este evident lipsit de orice constrângere, astfel încât absența constrângerii, adică libertatea, se regăsește în domeniul Ființei, în care unitatea se prezintă într-un fel ca o specificație a „non-dualității" principiale a NeFiinței. Altfel spus, libertatea aparține și Ființei, ceea ce înseamnă că ea este o posibilitate de a fi sau, conform celor explicate înainte, o posibilitate de manifestare, deoarece Ființa este înainte de toate principiul manifestării.

În plus, a spune că această posibilitate este în mod esențial inerentă Ființei drept consecință imediată a unității sale, înseamnă a spune că ea se va manifesta, într-un grad oarecare, în tot ce provine din Ființă, adică în toate ființele particulare, în măsura în care ele aparțin domeniului manifestării universale. Numai că, din moment ce există multiplicitate, cum e cazul în ordinul existențelor particulare, este evident că nu mai poate fi vorba decât de libertate relativă; și se poate lua în considerare, în această privință, fie multiplicitatea ființelor particulare, fie cea a elementelor constitutive ale fiecăreia din ele. În ce privește multiplicitatea ființelor, fiecare din ele, în stările sale de manifestare, e limitată de celelalte, această limitare putându-se traduce printr-o restricție a libertății. Însă a spune că o ființă oarecare nu este liberă în niciun grad, ar însemna că nu este ea însăși, că este „celelalte", sau că nu are în ea însăși rațiunea sa de a fi, chiar imediată, ceea ce, în fond, ar reveni la a spune că nu este în niciun fel

[2] Vezi *ibid.*, cap. VI.

o ființă veritabilă[3]. Pe de altă parte, de vreme ce unitatea Ființei este principiul libertății, în ființele particulare ca și în Ființa universală, o ființă va fi liberă în măsura în care va participa la această unitate. Altfel spus, ea va fi cu atât mai liberă cu cât va avea mai multă unitate în ea însăși sau cu cât va fi mai mult „unul"[4]; dar, cum am spus-o deja, ființele individuale nu sunt niciodată astfel decât în mod relativ[5].

De altfel, e important de remarcat, în această privință, că nu complexitatea mai mare sau mai mică a alcătuirii unei ființe o face mai mult sau mai puțin liberă, ci mai degrabă caracterul acestei complexități, după cum este mai mult sau mai puțin unificată în mod efectiv; acest lucru rezultă din cele expuse înainte asupra raporturilor între unitate și multiplicitate[6].

---

[3] Se mai poate remarca faptul că, din moment ce multiplicitatea provine din unitate, în care ea este implicată sau conținută în principiu, nu poate în niciun fel să distrugă unitatea, nici ceea ce este o consecință a unității, precum libertatea.

[4] Orice ființă, pentru a fi într-adevăr ființă, trebuie să aibă o anumită unitate al cărei principiu îl poartă în ea însăși; în acest sens, Leibniz are dreptate: „Ceea ce nu este cu adevărat *o* ființă nu este cu adevărat nicio *ființă*"; dar această adaptare a formulei scolastice *„ens et unum convertuntur"*, își pierde la el importanța metafizică prin atribuirea unității absolute și complete „substanțelor individuale".

[5] De altfel, în virtutea acestei relativități se poate vorbi de grade de unitate și, prin urmare, de grade de libertate, căci nu există grade decât în relativ, ceea ce este absolut nefiind susceptibil de „mai mult" sau „mai puțin" („mai mult" și „mai puțin" trebuind luate aici în mod analogic și nu doar în accepțiunea lor cantitativă).

[6] Trebuie să se distingă între complexitatea care nu este decât pură multiplicitate și cea care este, dimpotrivă, o expansiune a unității (cf. *Asrār rabbāniyah* în ezoterismul islamic: *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. IX, și *Simbolismul Crucii*, cap. IV); s-ar putea spune că, în raport cu posibilitățile Ființei, prima se referă la „substanță", iar a doua la „esență". – S-ar putea considera la fel raporturile unei ființe cu celelalte (raporturi care, pentru această ființă considerată în starea în care ele au loc, intră ca elemente în complexitatea naturii sale, deoarece ele fac parte din atributele sale ca tot

Astfel considerată, libertatea este deci o posibilitate care, în diverse grade, e un atribut al tuturor ființelor (oricare ar fi ele și în orice stare s-ar situa) și nu doar al omului; libertatea umană, singura vizată în toate discuțiile filozofice, nu se mai prezintă aici decât ca un simplu caz particular, ceea ce și este în realitate[7]. De altfel, metafizic vorbind, cea mai importantă nu este libertatea relativă a ființelor manifestate, nici domeniile speciale și restrânse în care este susceptibilă a se exersa, ci libertatea înțeleasă în sens universal, care rezidă propriu-zis în clipa metafizică a trecerii de la cauză la efect, raportul cauzal trebuind de altfel să fie transpus analogic într-un mod convenabil pentru a fi aplicabil tuturor ordinelor de posibilități.

Acest raport cauzal nefiind și neputând fi un raport de succesiune, efectuarea lui trebuie considerată aici în mod esențial sub aspectul extratemporal, asta cu atât mai mult cu cât punctul de vedere temporal, special unei stări determinate de existență manifestată, mai precis anumitor modalități ale acestei stări, nu este în niciun fel susceptibil de uni-

---

atâtea modificări secundare ale ei) sub două aspecte aparent opuse, dar în realitate complementare, conform cărora, în aceste raporturi, ființa de care e vorba se asimilează celorlalte sau este asimilată de ele, această asimilare constituind „comprehensiunea" în sensul propriu al cuvântului. Raportul existent între două ființe este în același timp o modificare a ambelor; însă cauza determinantă a acestei modificări rezidă în ființa care acționează asupra celeilalte sau și-o asimilează, atunci când raportul este luat sub punctul de vedere precedent, care nu mai este cel al acțiunii, ci al cunoașterii în măsura în care ea implică identificarea între cei doi termeni ai săi.

[7] Nu are importanță că unii preferă să numească „spontaneitate" ceea ce numim aici libertate, în scopul de a rezerva denumirea din urmă special pentru libertatea umană; această folosire a doi termeni diferiți are neajunsul de a putea face să se creadă că libertatea umană este de altă natură (pe când nu e vorba decât de o diferență de grad), sau cel puțin că ea constituie un fel de „caz privilegiat", ceea ce este de nesusținut în mod metafizic.

versalizare[8]. Consecința acestui lucru este că această clipă metafizică (care ne pare insesizabilă, căci nu există nicio discontinuitate între cauză și efect) este în realitate nelimitată, deci depășește Ființa, cum am stabilit în primul rând, fiind coextensivă Posibilității totale însăși. Ea constituie ceea ce se poate numi în mod figurativ o „stare de conștiință universală"[9], participând la „permanenta actualitate" inerentă „cauzei inițiale"[10].

În NeFiință, absența constrângerii nu poate rezida decât în „non-acțiune" (*wu-wei*-ul tradiției extrem-ori-entale)[11]; în Ființă, mai exact în manifestare, libertatea se efectuează în activitatea diferențiată, care, în starea individuală umană, ia forma acțiunii în sensul obișnuit al acestui cuvânt. De altfel, în domeniul acțiunii, și chiar al întregii manifestări universale, „libertatea indiferenței" este imposibilă, pentru că ea este în mod propriu modul de libertate potrivit nemanifestatului (și care, riguros vorbind, nu este nicidecum un mod special)[12], adică nu este libertatea ca posibilitate de a fi sau libertatea care aparține Ființei (sau lui Dumnezeu

---

[8] Durata însăși, înțeleasă în sensul cel mai general, condiționând orice existență în mod succesiv, așadar cuprinzând orice condiție corespunzătoare analogic timpului în alte stări, n-ar putea fi nici ea universalizată, deoarece, în Universal, totul trebuie considerat în simultaneitate.

[9] Va trebui să ne raportăm la cele spuse mai sus asupra rezervelor necesare atunci când vrem să universalizăm sensul termenului „conștiință" prin transpoziție analogică. – Expresia folosită aici este, în fond, aproape echivalentă celei de „aspect al Infinitului", care nici ea nu poate fi luată în mod literal.

[10] Cf. Matgioi, *La Voie Métaphysique*, pp. 73-74.

[11] *Activitatea Cerului* în ea însăși (în indiferențierea principială a NeFiinței) este neacționantă și nemanifestată (vezi *Simbolismul Crucii*, cap. XXIII).

[12] Ea nu devine un mod special decât în concepția sa filozofică obișnuită, care nu este doar eronată, ci realmente absurdă, căci presupune că ar putea exista ceva fără să aibă nicio rațiune de a fi.

conceput ca Ființă, în raporturile sale cu Lumea înțeleasă ca ansamblul manifestării universale) și, prin urmare, ființelor manifestate care sunt în domeniul său și participă la natura sa și la atributele sale conform măsurii propriilor posibilități.

Realizarea posibilităților de manifestare – care constituie toate ființele în toate stările lor manifestate și cu toate modificările, acțiuni sau altele ce aparțin acestor stări – această realizare, spunem noi, nu se poate deci sprijini pe o pură indiferență (sau pe un decret arbitrar al Voinței divine, după teoria carteziană binecunoscută, care pretinde de altfel să aplice această concepție a indiferenței deopotrivă lui Dumnezeu și omului)[13], însă ea este determinată de ordinul posibilității universale de manifestare, care este Ființa însăși, astfel încât Ființa se determină ea însăși, nu doar în sine (în măsura în care este Ființa, prima dintre toate determinațiile), ci și în toate modalitățile sale, care sunt toate posibilitățile particulare de manifestare. Doar în acestea din urmă, considerate „în mod distinctiv" și chiar sub aspectul „separativității", poate exista determinare prin „altceva decât sine însuși"; altfel spus, ființele particulare pot în același timp să determine (în măsura în care fiecare posedă o anumită unitate, de unde o anumită libertate, ca participantă la Ființă) și să fie determinate de alte ființe (datorită multiplicității ființelor particulare, nerevenite la unitate atât timp cât sunt considerate din punctul de vedere al stărilor de existență manifestată). Ființa universală nu poate fi determinată, ci se determină ea însăși; cât privește NeFiința, ea nu poate fi nici determinată, nici să se determine, pentru că este dincolo de orice determinare și nu admite niciuna.

[13] Nu indicăm traducerea în termeni teologici decât pentru a facilita comparația ce se poate stabili cu punctele de vedere obișnuite ale gândirii occidentale.

Se vede, din cele spuse, că libertatea absolută nu se poate realiza decât prin universalizarea completă: ea va fi „auto-determinare" ca și coextensivă Ființei, și „indeterminare" dincolo de Ființă. În timp ce o libertate relativă aparține oricărei ființe sub orice condiție ar fi, această libertate absolută nu poate aparține decât ființei eliberate de condițiile existenței manifestate, individuale sau chiar supra-individuale, și devenită în mod absolut „unul", în treapta Ființei pure, sau „fără dualitate" dacă realizarea sa depășește Ființa[14]. În acest caz, dar numai în acest caz, se poate vorbi despre ființa „ce își este sieși lege"[15], deoarece această ființă este deplin identică cu rațiunea sa suficientă, care este în același timp originea sa principială și destinația sa finală.

[14] Vezi *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. XV și XVI.

[15] Despre această expresie ce aparține în mod mai particular ezoterismului islamic, și despre echivalentului său *svēchchhāchārī* în doctrina hindusă, vezi *Simbolismul Crucii*, cap. IX. – Vezi de asemenea cele spuse altundeva despre starea *yogī*-ului sau a lui *jīvan-mukta* (*Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. XXIII și XXIV).

ANEXĂ

DOCTRINA STĂRILOR MULTIPLE ALE FIINȚEI ÎN CREȘTINISM

MICHEL VÂLSAN

Notiță introductivă

Este în afara oricăror îndoieli faptul că perioada interbelică a fost o „vârstă de aur" a intelectualității românești; un fior al Necuprinsului a atins geniul neamului nostru făcând să se înscrie în elita europeană nume la care posteritatea s-a raportat continuu, într-un fel sau altul, contestând sau adulând, dar întotdeauna, de atunci, am privit ceea ce este „suveran", incontestabil din punctul de vedere al Adevărului etern, cu „ochiul inimii" pe care aceste personalități l-au deschis în mod unic. Din această generație excepțională face parte și Mihail Vâlsan (1907-1974).

Este dificil de prezentat o asemenea personalitate care a „însemnat" într-un mod aparte istoria spiritualității universale: pe de o parte, pentru că activitatea sa principală, derivată direct din funcțiunea sa spirituală s-a desfășurat într-un mediu greu de pătruns pentru cei care nu sunt preocupați decât de aspectele strict culturale; pe de altă parte, deoarece tot ceea ce a lăsat maestrul – studii și traduceri dintr-un domeniu extrem de prețios dar și de pretențios pentru cititori, necesitând o anumită pregătire „teoretică" dar și de *practică spirituală* – se înscrie în sfera esoterismului, unde altitudinea intelectuală excelează.

Cunoscut și recunoscut ca „unul dintre cei mai mari maeștri contemporani ai esoterismului islamic", așa cum arăta și Charles-André Gilis în „Cuvântul înainte la ediția românească" a traducerii în limba română a volumului *OMUL UNIVERSAL – Islamul și funcțiunea lui René Guénon*[1], M. Vâlsan (*Shaykh Mustafā Abd al-Azīz*) este, și aceasta poate în primul rând pentru noi, „continuatorul ales și calificat al operei guenoniene". În același timp, M. Vâlsan este inițiatorul studiilor akbariene moderne, dăruindu-ne cu fiecare traducere a textelor marelui maestru al esoterismului islamic, o adevărată „enciclopedie" a învățăturii sufite, de la explicarea termenilor fundamentali până la decelarea tuturor nuanțelor de cea mai mare finețe, de cea mai înaltă calitate intelectuală. Studiile sale ne deschid porți nebănuite și „definitive" spre orizontul nelimitat al înțelegerii și practicii spirituale.

René Guénon este nu numai *maestrul și mentorul* lui M. Vâlsan, dar este și personalitatea a cărei operă a fost liantul intelectual al prieteniei sale cu Vasile Lovinescu, ilustrul său prieten. M. Vâlsan și V. Lovinescu sunt, incontestabil, cei doi maeștri spirituali care constituie prin personalitatea și opera lor, pentru contemporanii noștri, un adevărat *colegiu spiritual.*

Acestea ar fi, după opinia noastră, motivele pentru care studiul lui M. Vâlsan despre *Stările multiple ale ființei în creștinism*[2] nu numai că este oportun să însoțească textul guenonian, dar constituie în același timp o ilustrare bine venită a cărții celui care ne-a transmis Adevărul ca *busolă infailibilă și cuirasă impenetrabilă.*

[1] Traducere de Teodoru Ghiondea, Ed. Herald, 2010.

[2] Publicat în revista *Science sacrée* sub formă de articole în numerele 3-4 (sept. 2001-apr. 2002) și 5-6 (mai 2004).

TEXTUL

Teoria stărilor multiple ale ființei fiind de ordin metafizic, apar desigur dificultăți când vrem să o comparăm cu doctrinele teologiei catolice. Totuși, în fond, aceste dificultăți sunt mult mai puține în Textele revelate sau sacre, la modul general, decât în concepțiile care le interpretează; ele sunt chiar mult mai puține în dogmele propriu-zise, în textele fundamentale inspirate Bisericii decât în accepțiunile lor mai mult sau mai puțin „oficiale", bazate pe o școală teologică sau alta. Astfel, doctrina Sfântului Toma nu reprezintă întreaga teologie catolică, și încă mai puțin celelalte teologii creștine, grecești sau altele; la fel, doctrina Bisericii occidentale nu este integral cea a creștinătății; de asemenea, doctrina creștină în ansamblul său nu constituie toate doctrinele religioase sau metafizice. Însă ne exprimăm totuși astfel în privința formelor lor mai mult sau mai puțin imediate și a dificultăților de a găsi un acord, mai întâi, sub raportul acestei forme. Or, suntem convinși că, în ciuda a orice, acest acord este păstrat și salvat în realitatea profundă a formelor doctrinale, deși se înțelege că această realitate nu este ușor accesibilă, nici vădit demonstrabilă, și că asemenea dificultăți sunt încercate chiar de unii cu mentalitate sau apartenență inițiatică, astfel explicându-se unele sciziuni și opoziții în ordinul ezoteric însuși, celelalte, de ordin exoteric, fiind aproape întotdeauna, când e vorba de lucruri de primă importanță, consecința exterioară a primelor, fapt ce dovedește de altfel dependența funciară a realităților de ordin exoteric în raport cu cele de ordin ezoteric.

Am spus că dificultățile întâmpinate în acceptarea doctrinei Sinelui universal și a stărilor multiple ale ființei sunt mult mai puține în Textele revelate decât în doctrinele care le

interpretează. În fond, chiar învățații recunoscuți ai Bisericii sau maeștrii vieții spirituale creștini nu sunt împotriva acestei doctrine, și dacă nu o profesează fățiș, cel puțin nu o exclud. Doar unele accepțiuni dominante pe planul conștiinței comune merg în sensul opus. Iată un prim punct precis, dar de importanță fundamentală, în care se poate constata această situație.

Psalmul 81 spune: „Eu am zis: Dumnezei sunteți, și toți fii ai Celui-Preaînalt". În *Noul Testament*, evreilor ce vroiau să-L omoare cu pietre „pentru că Tu, om fiind, Te faci pe Tine Dumnezeu", Iisus le răspunde: „Nu e scris în Legea voastră că Eu am zis: dumnezei sunteți?". Astfel, atât în Vechiul cât și în Noul Testament avem aceeași definiție principială a ființelor. Ce se-ntâmplă pe planul conștiinței teologice obișnuite, unde se vorbește mereu de „neantul creaturii", deși această expresie nu atinge, în fond, chestiunea aspectului increat al ființei?

Totuși, acest aspect increat al ființei este fundamentul doctrinar imuabil al tuturor teologilor și maeștrilor veritabili ai spiritualității creștine. Astfel, Sfântul Dionisie Areopagitul învață că

> noi suntem tipuri sau exemplare ale *rațiunilor creatoare* ale lucrurilor, ce preexistă în simplitatea Esenței divine.

La fel, Sfântul Augustin:

> prin urmare, veșnicul Adevăr a făcut toate lucrurile ce sunt în timp cărora le vedem cu ochiul sufletului „forma" conform căreia suntem și facem tot ceea ce facem în noi sau în corpuri cu dreaptă și adevărată rațiune.

În ce-l privește pe Sfântul Toma D'Aquino, el afirmă că

> Dumnezeu este cauza primă exemplară a tuturor lucrurilor... trebuie spus că în Înțelepciunea divină sunt conținute rațiunile (*rationes*) tuturor lucrurilor pe care mai sus le-am numit idei (*ideas*), prin care se înțeleg formele exemplare (*formas exemplares*) existente în Inteligența divină (*in Mente divina existentes*). De altfel, aceste idei, deși multiple în măsura în care se raportează la lucruri, nu sunt în realitate nimic altceva decât Esența divină, după cum similitudinea sa poate participa în diverse feluri prin diverse ființe. Prin urmare, Dumnezeu însuși este Primul Exemplar (*Primum Exemplar*) al tuturor lucrurilor.

Urmarea imediată a acestui text permite chiar să se ia în considerare o ierarhie a lucrurilor manifestate conformă acestui mod de participare exemplar:

> nimic nu se opune ca ulterior în creație anumite lucruri să fie numite exemplare în raport cu altele, datorită faptului că anumite lucruri sunt asemănătoare cu altele, fie pentru că aparțin aceleiași specii, fie pentru că sunt analoage prin modul de imitare.

Cele două aplicații considerate aici se raportează, s-ar putea spune, prima la corespondența pe orizontală, a doua la cea pe verticală, deoarece analogia în sens tomist permite să ne ridicăm de la cunoașterea creaturilor la cea a lui Dumnezeu. Și Sfântul Toma conclude:

> nu printr-o asemănare de specie ajung creaturile să fie asemănătoare lui Dumnezeu după natura lor, precum omul născut cu omul ce l-a născut, ci ele ajung la asemănare prin faptul că reprezintă „rațiunea" aflată în Inteligența lui Dum-

nezeu, așa cum casa materială reprezintă casa concepută în inteligența arhitectului.

Dacă rămânem la doctrinele creștine, s-ar găsi în cele mai metafizice dintre ele, precum cele ale lui Meister Eckhart, Ruysbroeck și Nicolaus Cusanus, lucruri care să legitimeze cu mai mare ușurință aspectul de „continuitate" a stărilor multiple ale ființei. Și aici, e indispensabil să refuzăm a vedea în ele poziții și opinii cu un caracter individual și arbitrar.

Iată un text al lui Ruysbroeck a cărui ortodoxie va rămâne finalmente inatacabilă. Amintim că acest maestru a spus: „să știți, într-adevăr, că niciodată nu am scris niciun cuvânt în cărțile mele decât sub acțiunea Spiritului Sfânt". În *Podoaba Nunților spirituale*, el scria:

„În toți oamenii aflăm, *prin chiar natura lor*, o întreită unitate care în *plus, la cei drepți, este supranaturală.*

Prima și cea mai înaltă unitate *a omului* este în Dumnezeu; căci toate creaturile sunt legate în această unitate divină *cât privește esența*, viața și conservarea; și dacă, sub acest raport, s-ar separa de Dumnezeu, ele ar cădea în nimic și ar deveni neant. Unitatea despre care vorbim este în mod esențial în noi prin natură, fie că suntem buni sau răi. Și fără cooperarea noastră, ea nu ne face nici sfinți, nici fericiți. Avem această unitate în noi înșine și *totuși mai presus de noi*, ca principiul și sprijinul ființei și vieții noastre.

O a doua unire sau, dacă se dorește, unitate, există *de asemenea în noi prin natură.* Ea este unitatea puterilor superioare constituite prin faptul că acestea își au originea naturală, din punctul de vedere al activității lor, în unitatea însăși a spiritului. E vorba de altfel de aceeași unitate pe care o avem în Dumnezeu, dar luată aici *din punct de vedere activ*, în loc să fie considerată din punct de vedere esențial. Și *spiritul este*

în întregime în ambele unități, în totalitatea substanței sale. Această unitate secundă o avem în noi înșine, deasupra părții sensibile; și din ea provin memoria, inteligența, voința și orice posibilitate de activitate spirituală. *Aici sufletul poartă numele de «spirit».*

A treia unitate, aflată în noi prin natură, este domeniul puterilor inferioare și își are sediul în inimă ca principiu și sursă a vieții animale. Sufletul își are această unitate în corp, și în particular în activitatea inimii, din care se revarsă toate activitățile corpului și cele cinci simțuri. *El poartă în acest caz pe bună dreptate numele de «suflet»*, căci este forma corpului pe care îl însuflețește, adică îl face să fie și-l menține viu.

Aceste trei unități care sunt în om prin natură constituie *o singură viață și o singură împărăție.* În unitatea inferioară, omul este simțual și animalic; în cea mijlocie, el este rațional și spiritual; în cea mai înaltă, el este menținut în esența sa. Și *așa este la toți oamenii, după natură.*

Însă aceste trei unități, ca o împărăție și un locaș veșnic, sunt în mod supranatural împodobite și luate în stăpânire de virtuțile morale unite cu milostenia în viața activă. Ele sunt mai frumos împodobite și mai cu noblețe stăpânite prin exerciții spirituale practicate în vederea unei vieți spirituale. Dar podoaba cea mai demnă și mai fericită le este dată într-o viață contemplativă supranaturală.

Unitatea inferioară aflată în corp este împodobită și stăpânită în chip supranatural prin practicile exterioare îndeplinite perfect potrivit virtuților morale, după exemplul lui Hristos și al sfinților Săi. Trebuie să purtăm Crucea împreună cu Hristos și să ținem natura sub stăpânire, după poruncile sfintei Biserici și învățăturile sfinților, cât se poate de discret.

A doua unitate, aflată în spirit și cu totul spirituală, este împodobită și stăpânită în chip supranatural de cele trei virtuți teologice ale credinței, nădejdei și dragostei. Pătrunsă de

harul și darurile divine, voința se deschide spre practica tuturor virtuților, după exemplul lui Hristos și al sfintei Creștinătăți.

A treia unitate, cea mai elevată și depășind înțelegerea noastră, *deși în mod esențial în noi*, o avem în chip supranatural atunci când, în toate lucrările noastre virtuoase, intenția noastră urmărește proslăvirea și gloria lui Dumnezeu, și când ne aflăm pacea în El, mai presus de orice intenție, *mai presus de noi înșine și de toate lucrurile*. Din această unitate provenim ca ființe create, *deși rămânem mereu în ea prin esența noastră* și ne întoarcem la ea prin dragoste. Acestea sunt virtuțile care, în viața activă, formează podoaba celor trei unități despre care am vorbit.

Urmează să arătăm acum în ce fel aceste trei unități sunt și mai împodobite și înnobilate prin exercițiile interioare adăugate vieții active. Când omul se consacră, prin dragoste și intenție dreaptă, în toate actele sale și în întreaga sa viață, cinstirii și proslăvirii lui Dumnezeu, căutându-și dincolo de toate pacea în El, îi va fi ușor să aștepte smerit, răbdător, în lepădare de sine și cu încredere nestrămutată, noi comori și daruri mai mari, fără a se îngrijora vreodată dacă Dumnezeu i le dăruiește sau nu.

Astfel se creează o aptitudine și o capacitate de a primi darul vieții lăuntrice iubitoare. Când *vasul* este pregătit, se toarnă în el *licoarea prețioasă*, și nu există vas mai nobil decât *sufletul iubitor*, nici licoare mai prețioasă decât *harul lui Dumnezeu*. Iată deci un suflet ce-și consacră lui Dumnezeu toate actele sale și întreaga sa viață, cu intenție simplă și cu totul dreaptă, și care, mai presus de orice intenție, mai presus de sine însuși și de toate lucrurile, își află pacea în această înaltă unitate, în care *Dumnezeu și spiritul iubitor sunt uniți fără intermediar*".

Acest text este foarte important, deoarece arată în același timp raporturile între *natura* integrală a *omului* și *har*, și că acesta nu face în fond decât să-l *reînsuflețească pe primul*. Vom adăuga că în alte forme tradiționale se găsesc echivalente ale sacramentelor, ale lucrărilor organizate în vederea aceluiași scop final.

Cele trei unități ale omului, despre care e vorba aici, formează o schemă fundamentală a stărilor multiple ale ființei totale comparabilă celei găsite în datele hinduse, de exemplu. Se poate remarca, pe moment, că această ierarhie de trepte îi este atribuită omului în modul cel mai explicit, ceea ce arată că se poate vorbi în cazul lui, în pofida a orice, despre o trihotomie, deși se înțelege că e vorba și de ceea ce depășește individualitatea umană, căreia termenul „om" i se aplică în sens propriu. Doar că, în cazul prezent, se constată că ternarul indicat nu este identic cu acela al Sfântului Pavel, primul fiind constituit într-un fel de „vârfurile" celui de-al doilea, poate printr-un decalaj al treptelor pentru ansamblu. Iată un tablou al corespondențelor ce poate oferi o vedere de ansamblu mai precisă. Corespondențele pe liniile orizontale nu sunt întotdeauna la același nivel, și pentru sensul vertical coloanele nu sunt complete peste tot, deoarece punctele de vedere după care sunt făcute diferitele clasificări nu sunt cu totul identice.

Teoria stărilor multiple ale ființei poate fi abordată, la Dante, pornind de la chestiunea lui *continuo-contiguo*. Vom remarca în primul rând că accepțiunea cuvântului *grado* propusă de Busnelli și Vandelli este vădit falsă din motivul foarte simplu că nu este adevărat „că nu există ființă vie sau specie vie între îngeri și oameni, nici între oameni și animale". „Continuitate" și „contiguitate" nu sunt decât două sensuri ce pot fi date relației existente între două planuri de existență, după cum se dorește afirmarea înlănțuirii continue sau diferența dintre ele. Niciuna din aceste accepțiuni nu o poate exclu-

Ruysbroeck		Sfântul Pavel	HINDUISM Condițiile lui Átma și simbolurile corespondente				
			Forme	Învelișuri	Personificări	Stări și Sălașe	*Akśara* *OM*
					Śiva-Advaita	*Turiya*	*Omkāra (amātra)*
1) Unitate de esență (Dumnezeu)	Spirit	*Pneuma*	*Kāranā śarira* (formă principială sau cauzală)	*Anāndamaya- kośa*	*Prājna*	*Sushupta-stāna*	*Matra* M
2) Unitate de activitate („spirit"= nous) →	→	→ →	→ →	→ *Buddhi*			
3) Unitate animală	Suflet	*Psyche*	*Sukshma-śarira* (formă subtilă)	*Vijnānamaya- kośa* *Manomaya- kośa* *Pranāmaya-kośa*	*Taijasa*	*Svapna-stāna*	U
4) ____		*Soma*	*Sthúla-sharira* (formă grosieră)	*Annamaya-kośa*	*Viśvanara*	*Jāgarita- stāna*	A

de pe cealaltă. Însă aspectul de continuitate este mai necesar unei metafizici, pe când cel de discontinuitate unei teologii. Dacă opțiunea ar fi totală și exclusivă, ea ar fi și o amputare.

Vom semnala mai întâi că mențiunea „ipoteticei discontinuități" între treptele omului și îngerului făcută de unii, are ca soluție rândul final *„che esser non puo"*, „ceea ce nu poate să fie", care este perfect comprehensibil și suficient. El implică faptul că dacă ar avea o întrerupere, ființa, ruptă de treptele sale superioare, „ar cădea în nimic și ar deveni neant" pentru a folosi cuvintele citate mai înainte din Ruysbroeck. În plus, de altfel, contextul imediat al acestui „che esser non puo" o clarifică perfect. În traducerea lui Bernard de Watteville, aflăm că:

> așa cum vedem mulți oameni atât de grosolani și de o natură atât de josnică încât nu par să fie altceva decât animale, la fel trebuie să afirmăm și să credem cu fermitate că există suflete de o natură atât de nobilă și de elevată încât ating treapta de înger; *altfel umanitatea nu s-ar mișca în sensul ascendent precum în celălalt*, ceea ce nu se poate. În a șaptea carte a *Eticii* sale, Aristotel le numește divine pe aceste ființe...

Mai mult, pasajul subliniat ne permite să vedem fundamentul ascensiunilor și coborârilor ce privește în mod special tema *Divinei Comedii*.

Să semnalăm că un pasaj din *Convivio* reia chiar termenii doctrinei expuse de Sfântul Dionisie Areopagitul din *Ierarhia cerească*. Spune Dante:

> Bunătatea divină se transmite tuturor lucrurilor, căci fără ea, ele nu ar putea exista. Totuși, deși această Bunătate provine dintr-un principiu foarte simplu, ea este primită de lucruri în

mod diferit, mai mult sau mai puțin, după caz (...). Soarele este un exemplu sensibil al ei.

Și urmarea textului arată cum diversele corpuri primesc în chip diferit această lumină unică.

La fel, Bunătatea lui Dumnezeu este primită în moduri diferite de substanțele distincte, adică de îngeri ce sunt lipsiți de materie grosieră și aproape diafani prin puritatea formei lor, și de natura umană, care este *liberă în parte* și înlănțuită în parte...

Subliniem tot în trecere ultimii termeni ce indică prin ce seamănă și prin ce *diferă* omul de înger. Iată acum pasajul din Sfântul Dionisie. Referindu-se la „adevărata Lumină, cea care luminează pe tot omul ce vine în lume", el spune:

privind cu ochii cei netrupești și neclintiți ai minții *revărsarea de lumină* cea primordială și supra-primordială a Tatălui, care este principiul Dumnezeirii (ce ne descoperă nouă – în figuri simbolice – preafericite ierarhii ale îngerilor), să ne înălțăm din nou, de la aceasta, spre *raza cea simplă a Sa*. Căci aceasta nu pierde niciodată ceva din simplitatea unificatoare ce-i este proprie ei, atunci când *se multiplică, așa cum se cuvine bunătății sale, în scopul unei adaptări înălțătoare de suflet și unificatoare și se revarsă asupra ființelor ce sunt conduse de Providență, ci rămâne în sine neclintită*, într-o identitate neschimbată, fixată în chip unitar; iar pe cei ce privesc spre ea, îi trage în sus, precum se cuvine, potrivit firii sale, și-i unifică în a sa unitate, care simplifică. Doar nu este cu putință ca raza cea dumnezeiască de la obârșie să lumineze altfel în noi, decât învăluită fiind într-un chip înălțător de duh, în felurimea îmbrăcămintelor sfinte și acomodată fiind, prin

forma cea părintească, în mod firesc şi propriu împrejurările noastre[3].

În legătură cu Sfântul Dionisie, ne permitem întotdeauna să citãm, în legătură cu problema Sinelui universal şi a stărilor multiple ale fiinţei, în special acest pasaj din *Numele divine*:

> Fiindcă Dumnezeu există în chip supra-esenţial, El dă existenţă tuturor celor ce sunt şi aduce la existenţă pe toate fiinţele. *Se spune că Cel Unul, care există, se multiplică* prin producerea din El a existenţelor celor multe, dar rămânând întru nimic mai puţin El şi *Unul în actul multiplicării, nediferenţiat în procesul de emanaţie şi deplin în diferenţiere*, prin faptul că El transcende, în chip supra-substanţial, existenţa tuturor lucrurilor. El călăuzeşte lumea spre cele de sus, în chip unitar, şi revarsă fără împuţinare asupra ei darurile sale cele fără lipsuri. Dar fiind Unul şi împărtăşind din unitatea Sa oricărei părţi a lumii şi lumii întregi, El este unul în chip supra-esenţial, fără a fi o unitate în multiplicitate, nicio totalitate în părţi, căci în felul acesta El nu este nici unul, nici nu participă la unitate şi nici n-o posedă. *El este o unitate cu mult departe de acest fel de unitate; mai presus de orice unitate ce aparţine existenţelor.* El este şi o pluralitate indivizibilă, o supra-plenitudine neistovită, ce produce, desăvârşeşte şi menţine toată unitatea şi pluralitatea[4].

În acest ultim aspect se regăseşte corespondenţa semnalată în josul tabelului precedent între „supra-esenţă" şi treapta lui *Atmã* ca *Śiva-advaita*. Şi se va remarca de asemenea mai

---

[3] Dionisie pseudo-Areopagitul, *Ierarhia Cerească. Ierarhia Bisericească*, trad. de Cicerone Iordăchescu, Institutul European, Iaşi, 1994, p. 26 (n.t).

[4] *Despre Numele Divine. Teologia Mistică*, trad. de Cicerone Iordăchescu şi Theofil Simenschy, Ibid., 1993, p. 65 (n.t.).

sus formula „*Se spune că Cel Unul, care există, se multiplică*" care este un mod de exprimare pe de-a-ntregul „upanișadic".

Am menționat înainte un pasaj din Sfântul Toma privitor la „facultatea de înțelegere" comună omului și îngerului. La fel, nici Dante nu spune altceva.

> În timp ce inteligențele separate privesc această Doamnă (-Filosofia) neîntrerupt, inteligența umană nu poate face acest lucru, căci natura umană – în afara speculației cu care se ocupă intelectul și rațiunea – are nevoie de mult mai multe lucruri pentru a se susține; de aceea înțelepciunea noastră este uneori doar „habituală" și nu „actuală", ceea ce nu se-ntâmplă la celelalte inteligențe care, fiind de natură exclusiv intelectivă, sunt perfecte.

Urmează un pasaj ce formulează în mod clar situarea ierarhică a Doamnei-Filosofii pe fiecare treaptă a existenței universale, însă împiedicată și întunecată pe treapta omului:

> se vede astfel că această Doamnă aparține înainte de toate lui Dumnezeu, și în mod secundar altor inteligențe separate printr-un act neîntrerupt al vederii; de-abia apoi ea aparține inteligenței umane ce nu o poate vedea decât într-un mod discontinuu.

Mai departe, făcând elogiile „acestei filosofii în măsura în care inteligența umană participă la ea", el spune că „trebuie arătat că o mare parte a binelui oferit de ea este conces naturii umane", adică trebuie vorbit de ceea ce harul poate acorda naturii umane. Aceasta este doctrina pe care o expune apoi, citând cuvintele *Cântului* său:

> *Ființa acestei Doamne place atât de mult Celui ce i-a dat-o* (din Care izvorăște ca din fântâna primordială), încât El își

rânduieşte Virtutea neîntrerupt în adâncul său, mult dincolo de putinţa naturii noastre, pe care o face astfel frumoasă şi virtuoasă.

Trebuie să se recunoască faptul că Dante este în acord cu învăţătura exoterică a Bisericii, semnalând că natura noastră are o capacitate limitată şi că are nevoie de un ajutor de sus, dat evident de har...

Acum, va trebui să remarcăm că acest pasaj se înscrie într-o perfectă urmare logică a ideilor în care Dante este în acord constant cu Sfântul Toma. Ideea acestui pasaj nu este deci nicidecum un accident, şi o vedem mai bine atunci când Dante adaugă:

graţie acestei perfecţiuni (ce îi este dată) fără măsură, se spune că sufletul Filosofiei *manifestă acest dar în ceea ce ea îndrumă*, adică Dumnezeu pune întotdeauna în ea ceva din Lumina Sa.

El spune apoi, în versul „în ea pogoară Virtutea divină":

trebuie ştiut că pentru Virtute, a pogorî dintr-un lucru într-altul nu este nimic altceva decât a-l aduce pe acesta din urmă la asemănarea cu primul (...). La fel, eu spun că Dumnezeu aduce acest amor la asemănarea cu El, în măsura în care poate fi făcut asemănător cu El. Şi stabilesc calitatea acestei coborâri spunând despre ea: „cum face în orice înger după voia Sa".

El precizează de asemenea că

Primul Agent, Dumnezeu, îşi imprimă Virtutea în anumite lucruri printr-o rază directă, iar în altele îşi reflectă Splen-

doarea; astfel, în Inteligențele (pure), Lumina (*Luce*) divină strălucește fără intermediar, iar în celelalte ea se răsfrânge prin aceste Inteligențe iluminate inițial.

Și aici, trebuie să se recunoască faptul că modul de a vedea al lui Dante nu contrazice învățătura romano-catolică sau, mai exact, că este în acord cu această învățătură, și mai ales cu Sfântul Toma citat în această privință de Busnelli și Vendelli.

Ocazional, Dante formulează cu ajutorul lui Avicenna o doctrină a treptelor ierarhice ale Luminii în corespondență cu treptele existenței universale: *Luce*, ca Lumină este în Principiu; *raggio*, în măsura în care ea radiază și este intermediară între principiu și primul corp la care ajunge; *splendore* în măsura în care este răsfrântă asupra unei alte părți luminate de ea. El precizează în legătură cu cuvintele din *Canzone*: *acolo unde vorbește, ea coboară din cer*,

adică acolo unde Filosofia este în act – iubirea efectivă a Înțelepciunii – coboară un gând ceresc în care se vede bine că aceasta (Filosofia) este mai mult decât o lucrare umană. Cântul spune „din cer" pentru a face să se înțeleagă că nu doar ea (Filosofia), ci și gânditorii ce o iubesc sunt mult deasupra lucrurilor joase și terestre.

CUPRINS

Prefață de Florin Mihăescu 5

Cuvânt înainte 11
I. Infinitul şi Posibilitatea 19
II. Posibile şi composibile 27
III. Fiinţa şi NeFiinţa 35
IV. Fundamentul teoriei stărilor multiple 43
V. Raporturile între unitate şi multiplicitate 49
VI. Consideraţii analogice extrase din studiul stării de vis 55
VII. Posibilităţile conştiinţei individuale 63
VIII. Mentalul, element caracteristic al individualităţii umane 71
IX. Ierarhia facultăţilor individuale 79
X. Limitele indefinitului 83
XI. Principii de distincţie între stările de fiinţă 86
XII. Cele două haosuri 95
XIII. Ierarhiile spirituale 99
XIV. Răspunsuri la obiecţii extrase din pluralitatea fiinţelor 107
XV. Realizarea fiinţei prin cunoaştere 111
XVI. Cunoaştere şi conştiinţă 117
XVII. Necesitate şi contingenţă 125
XVIII. Noţiunea metafizică de libertate 131